
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644115 8



von Hartmann

Der transcendentale Realismus oder Correlativismus unserer Tage.

Inaugural-Dissertation
der
philosophischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

J. Sinnreich.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, den 14. Januar 1903.

Prof. Dr. **Ed. Fischer**, z. Z. Dekan.

Bern
Buchdruckerei Scheitlin Spring & Cie.
1905.

Der transcendentale Realismus oder Correlativismus

unserer Tage.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

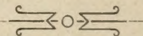
vorgelegt von

J. Sinnreich.

Auf Antrag von Herrn Professor Dr. **L. Stein** von der philosophischen Fakultät angenommen.

BERN, den 14. Januar 1903.

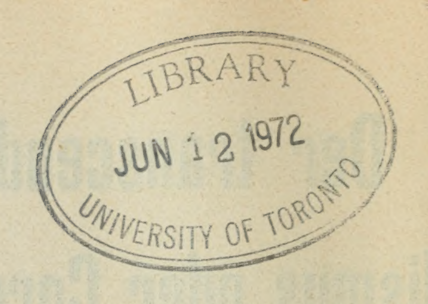
Prof. Dr. **Ed. Fischer**, z. Z. Dekan:



Bern

Buchdruckerei Scheitlin Spring & Cie.

1905.



Dem Andenken

seines früh dahingeschiedenen Vaters

DAVID BÄR SINNREICH

gest. 20 Ab 5644 im Alter von 36 Jahren

als Zeichen

kindlicher Verehrung und ewiger Dankbarkeit

geweiht

vom Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

I. Vorstellungen und Dinge an sich.

II. Die Bestimmbarkeit der Dinge an sich.

Das Verhältnis des transcendentalen Realismus zu Kants transcendentaler Aesthetik.

I. Vorstellungen und Dinge an sich.

1. Erkenntnisproblem.

Dem naiven Bewusstsein, dem wir alle trotz den verschiedensten Theorien huldigen, ist es zwar selbstverständlich, dass es eine raumzeitliche Welt gibt, in welcher der eigene beseelte Körper des erkennenden Wesens sich befindet, dass es ferner noch andere Körper gibt, die entweder gleich ihm beseelt oder unbeseelt sind. Ich bin zwar überzeugt, dass ausser mir noch andere Menschen, Tiere, Pflanzen und anorganische Körper von bestimmten Formen und Gestalten mit gewissen Charaktereigenschaften existieren; denn ich muss nur meine Augen öffnen, um zu sehen, dass das Blut rot ist, nur meinen Tastsinn gebrauchen, um zu erfahren, dass es flüssig ist, meine Hand in das Feuer legen, Wermut in den Mund nehmen, eine Blume zur Nase führen —, um die hohe Temperatur, den bitteren Geschmack und den angenehmen Geruch wahrzunehmen. Wenn die Wahrnehmung unvollständig und undeutlich ist, so glauben wir, dass es nicht von den Dingen herrührt, sondern von der Schwäche unserer Sinne; wenn wir aber auch etwas bald stärker, bald schwächer wahrnehmen, sind wir doch von der Identität der diesen verschiedengradigen Wahrnehmungen entsprechenden Objekte vollständig überzeugt.

Aber so bestimmt und deutlich sich uns die Ueberzeugung von der Existenz einer Aussenwelt aufdrängt, so schwierig und zweifelhaft wird alles, sobald sich nur der erste helle Schein des reflektierenden Erkennens einstellt; mit erweitertem und vertiefterem Nachdenken steigen auch die Zweifel und Enttäuschungen über das, was bisher als unerschütterlich feststand.

Zuerst lenkt die Naturlehre unsere Aufmerksamkeit darauf, dass wir uns mit unseren Annahmen, dass Licht und Wärme besondere Stoffarten sind, die von den leuchtenden oder heissen Körpern ausgesendet werden, oder dass der Ton von einem tönenden Körper kommt, dass wir allgemein die Dinge selbst mit ihren Eigenschaften ohne subjektives Hinzutun wahrnehmen, im gröbsten Irrtum befinden.

Die Undulationstheorie lehrt uns, dass Licht und Wärme durch Aetherschwingungen entstehen und der Unterschied zwischen beiden besteht nur in der Schwingungszahl. Aus der Akustik wissen wir, dass der Schall auf Luftvibrationen beruht. Aus der Physiologie, dass Geschmack und Geruch auf einem Gruppierungswechsel der bestehenden Schwingungszustände der Organmoleküle. Beim Tasten empfinden wir nicht die tote Materie, sondern den dynamischen Widerstand, der von den Molekülen ausgeht, mithin wiederum nicht die Umfassung des Dinges als solchen, sondern immer nur die Einwirkung der molekülaren Widerstandskraft. Hat also das naive Bewusstsein geglaubt, Dinge an sich wahrzunehmen, so bekommt es zu hören, dass es nur Bewegungen, d. h. Einwirkungen der Dinge wahrnimmt; hat es geglaubt, dass seine Empfindungen in den Dingen an sich existieren, so wird es jetzt inne, dass die Empfindung und die Vorgänge in den Dingen heterogen sind. In der Farbe z. B. ist nichts von den Bewegungen wahrzunehmen, die im Dinge sich abspielen. Die Dualität von Empfindung und Bewegung ist also erwiesen.

Aus dem Bisherigen folgt ferner, dass der naive Realismus mit seiner Annahme einer Fortexistenz der Empfindung, die er, wie gesagt mit dem Dinge identifiziert, sich auf dem Holzwege befindet; denn da die Empfindung nicht in dem Dinge existiert, also mit demselben nicht identisch ist, sondern etwas ganz anderes ist, entstanden durch die Bewegung und Veränderung der eigenen Organmoleküle infolge der Schwingungen der Dinge, die der Aether vermittelt, so kann sie auch nicht existieren, wenn sie nicht empfunden wird, d. h. wenn das Organ fehlt. Was fortdauert, ist nicht mehr Empfindung, sondern der Atomkomplex und seine Bewegungen, an die wir niemals herankommen und die uns für immer verborgen bleiben. Von der üppigvollen, prächtigen, tönenden und riechenden Welt bleiben nur noch Atome zurück, die sich in unaufhörlicher Vibration befinden. Aber der naive Realismus gibt seine Position noch nicht auf, er versucht sie zu halten, indem er sich darauf beruft, dass wir wenigstens Bewegungen und Wirkungen wahrnehmen, wofür er in den

Schwingungszuständen der Kerzenflamme und der Sonne Belege zu finden glaubt; diese Spezialfälle wären also bloss Aeusserungen der allgemeinen Luft- und Aetherschwingungen. Da tritt die Physiologie auf den Plan und belehrt uns, dass man zwischen physikalischen, peripherischen und Zentralreizen unterscheiden muss; d. h. dass der physikalische Reiz nicht unmittelbar den Nerv trifft, sondern erst die betreffenden Sinnesteile durch seine Bewegung in Erregung versetzt, die dann ihrerseits ihre Erregung umformen. Bei Geschmacks-, Geruchs- und Gesichtssinn geschieht die Umformung chemisch durch Mitteilung von Molekül zu Molekül, beim Gehörssinn mechanisch und ebenso bei allen anderen Sinnen durch komplizierte Prozesse, welche sich bis in das Zentralnervensystem mitteilen und dort Empfindungen auslösen. Den Grund, warum sich die Physiologie zu der Annahme gezwungen fühlt, ersieht man leicht bei dem Gesichtssinn. Hier ist nur der vordere Teil der Retina durchsichtig, bei den undurchsichtigen Teilen müssen die Aetherwellen notwendig ausgelöscht werden, wenn sie sich nicht in ganz anderen Formen umsetzen sollen. Somit fällt auch das letzte Bollwerk des naiven Realismus. Wir kennen also weder Dinge noch die Wirkungen derselben, sondern bloss die eigenen Erzeugnisse des Bewusstseins, veranlasst durch Reize von aussen, wahrnehmen.

Bis hierher hat die Naturwissenschaft zur Ueberwindung des naiven Realismus beigetragen und ist mit derselben bis zu der Grenze, zu der sie überhaupt kommen konnte, gelangt. Sie liess aber noch einen Rest zurück: die Dinge an sich, zu deren Annahme sie sich bemüssigt sah, sind zeitlich und räumlich und stehen für sie unerschütterlich fest. In diesem Moment greift die philosophische Kritik oder die eigentliche Erkenntnistheorie ein. Dieselbe beginnt dort, wo die Naturwissenschaft aufhört; schliesst diese mit der gewonnenen Ueberzeugung, dass das Bewusstsein weder die Dinge noch deren Wirkungen wahrnimmt, sondern die Wahrnehmungen nur Bewusstseinserzeugnisse sind, so beginnt jene damit, dass sie die durch die Naturwissenschaft gewonnene Ueberzeugung zu Grunde legt, d. h. mit dem Bewusstseinsinhalt anfängt. Alles Denken, Empfinden, Anschauen, Wahrnehmen, sagt die Kritik, ist nur ein seelisches Erlebnis, ein psychischer Vorgang, aus dem Selbst des Bewusstseins produziert. Wenn das richtig ist, so sind auch die Dinge an sich und ihre Formen, welche die Naturwissenschaft beibehalten zu müssen glaubt, nur Gedanken des Bewusstseins und fristen ihre

Existenz nur dadurch, dass sie in einem Bewusstsein ein Asyl finden. Sind sie aber Objekte eines Bewusstseins, so können sie nicht an sich, d. h. ausser dem Bewusstsein sein, da das Bewusstsein nicht über seinen Schatten springen, nicht über sich selbst hinauskann und erfahren, was es ausser ihm gibt. Selbst alles Beweisen und Fordern der Dinge an sich und die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf dieselben ist gleichfalls nichts anderes als Bewusstseinsobjekt, indem das Bewusstsein sich selbst beweist, dass es diese Vorstellungen seinen anderen Vorstellungen supponieren muss. Ein Sein ausser dem Bewusstsein muss zugleich Bewusstseinsinhalt sein und nicht sein, Vorstellung sein und nicht sein, was unmöglich ist, denn wie schon früher hervorgehoben wurde, ist das ausserbewusstseinliche Sein dem Bewusstsein gegeben, d. h. dieses findet in sich jene Vorstellungen oder Gedanken vor. Existiert diese Vorstellung nicht im Bewusstsein, alsdann erhält dasselbe niemals Kunde und weiss eben von nichts. Die wirkliche, gesehene und getastete Welt löst sich auf durch unser kritisches Denken in einer subjektiv-idealen Erscheinungswelt. Nichts bleibt uns zurück, als das allmächtige Bewusstsein mit seinem Inhalt. Ob es ein transcendentes Sein gibt, wissen wir nicht und können es auch niemals erfahren, denn Erfahren heisst soviel als Bewusstwerden oder Objekt eines Subjektes werden, was vom An-und-für-sich-Seienden ausgeschlossen ist. Wenn aber auch ein Transcendentes existieren soll, so wissen wir noch immer nicht, ob unsere Denk- und Anschauungsformen auf dasselbe angewendet werden können, weil wir eben das Sein nicht kennen und daher darüber nichts auszusagen vermögen.

Wir haben gesehen, wie von der objektiv-realen, gewussten und empfundenen Welt Stück für Stück abgetragen und in das Subjekt verlegt wurde. Wir haben ferner gesehen, dass wir bezüglich einer ansichseienden Welt in der Schwebe zwischen Himmel und Erde gelassen wurden. Soll es uns wirklich beschieden sein, unser Leben in dem subjektiven Skeptizismus aushauchen zu müssen? Gibt es denn keine Möglichkeit, von dem Jenseits des Bewusstseins, wenigstens mittelbar je eine Kunde zu erlangen? Soll diese lebendige und reale Welt für immer zum Traume eines Bewusstseins degradiert werden müssen?

Wir haben das Problem der menschlichen Erkenntnis bis zu der Höhe oder, wenn man so sagen will, Tiefe entwickelt, bis zu der der kritische Verstand gelangen muss und von der jeder Denker-

welcher seine spekulative Kraft in der Richtung betätigen will, einen Weltzusammenhang herauszufinden, wenn er nur nicht vom naiv-dogmatischen Schlummer eingelullt ist, ausgehen muss. Immer muss er sich zuerst mit den Fragen auseinandersetzen: Existiert überhaupt so etwas, was man Welt, Natur, Universum u. s. w. nennt? Entsprechen den vorgestellten Objekten ansichseiende Dinge? Oder haben wir es nur mit Vorstellungen und wiederum Vorstellungen zu tun? Ist das ganze Sträuben des Verstandes gegen diese Meinung nur ein Hohn der Natur mit ihren erbärmlichen Kreaturen? Vielleicht ist uns auch der Trost der Resignation nicht beschieden; nicht einmal das können wir wissen, dass wir nicht wissen können? Soll die Vernunft für ewig dazu verdammt sein, Sysiphus-Arbeit zu verrichten?

Erst nachdem es dem Denken gelungen sein wird, mit diesen Problemen fertig zu werden, kann es zur Beantwortung der metaphysischen oder Prinzipienfragen schreiten; tut aber das kritische Denken das nicht, so hat es alle seine Spekulationen auf Sand gebaut, die von dem leisesten Wind hinweggefegt werden können und müssen, wenn sie auch an und für sich richtig sein sollen. Furchtbar rächt sich dann die enttäuschte Vernunft, scheu geworden glaubt sie überall nur Sandboden zu sehen und verzweifelt wirft sie alles Bauwerkzeug über Bord. Die Geschichte des menschlichen Denkens zeigt ein grausig statuiertes Strafexempel des Denkens an sich selbst, wenn es sich unterstellt, metaphysische Spekulationen zu treiben und dabei unterlässt, zuerst die erkenntnistheoretische Seite genau zu erledigen. Die Philosophie nahm am Anfang des vorigen Jahrhunderts in den identitätsphilosophischen Systemen von Schelling, besonders aber in dem von Hegel, einen kühnen Flug gen Himmel, vergass dabei den realen Boden unter seinen Füssen. Alles wurde zur Idee gemacht, ohne dass man erklärt hätte, wie das Abstrakte ins Konkrete umschlagen kann, oder besser gesagt, wie aus dem Idealen das Reale hervorgehen konnte.[1]

Weil das Reale ignoriert und gewaltsam verdrängt wurde, drang es dann mit elementarer Gewalt hervor, verschlang in sich das Ideale und erklärte sich unter dem Namen Materialismus für das alleinige Prinzip des Seins. Natürlich musste auch der Materialismus an derselben Klippe scheitern, an der der Panlogismus in die Brüche

[1] Hegel freilich spricht von einer konkreten Idee, das ist aber fraglich.

ging, indem er ebenfalls einen Seinsfaktor von dem anderen absorbieren liess.

Der Adlerflug der Philosophie und der jähe Sturz zur Erde; die Erhebung des Materiellen zum Geistigen und die Degradierung des Geistes zur organisierten Materie, können nicht das ruhige, auf die Erforschung der Wahrheit gerichtete Denken auf die Dauer befriedigen.

Die Entwicklung von Hegel bis Eugen Dühring: die Einseitigkeit, welche beide Denkarten sich zu Schulden kommen lassen, beruht aber auf dem vertrauensseligen Philosophieren, ohne zuerst mit dem Erkenntnisproblem genau abgerechnet zu haben. Dadurch brach das philosophische Denken im letzten Drittel des soeben abgeschlossenen Jahrhunderts mit allen Spekulationen über das Sein und reduzierte seine Tätigkeit auf das Erkenntnisproblem. Aber das verscheuchte und furchtsam gemachte Denken begnügte sich nicht mehr mit einer erkenntniskritischen Untersuchung der Grundlagen der Erfahrung, um dann ein spekulatives Gebäude auf gesicherten Fundamenten aufführen zu können, sondern fuhr in der Analyse bis zur Zersetzung fort und erklärte rund und nett, das Erkenntnisproblem und zwar das Erkenntnisproblem mit einer negativen Lösung macht die ganze Philosophie aus: alles, was darüber hinauszugehen versucht, sei Dichtung, Illusion. Die nagende Skepsis erhob ihr Haupt unter der Form des „Subjektiven Skeptizismus". Nichts, hiess es, lasse sich über das Transsubjektive ausmachen; nur mit unseren Vorstellungen hätten wir es zu tun und nur über sie können wir Bescheid erteilen. Das Ding an sich hiess und heisst noch jetzt allgemein „Das Unglückliche"! Das Problem wird als Lösung genommen: ein Uebergangspunkt für einen Abschluss des Denkens. Der Agnostizismus in seinen verschiedenen Schattierungen, seien dieselben Spencer-Mill'scher oder Lang'scher Art, vom Ignoramus bis zum Ignorabimus, war die Parole und das Feldgeschrei des Denkens in der letzten Phase seiner Entwicklung. Der Philosophie droht die Gefahr, zu einer Farce, zu einem Zerrbild ihrer selbst herabzusinken.

Da sehen wir das spekulative Denken in philosophischen Köpfen wie Eduard von Hartmann, Franz Ehrhardt und Ludwig Busse sich vom Boden erheben und, durch die erhaltenen Schäden klug geworden, zwar behutsam, aber festen Schrittes auf sein altes Ziel lossteuern. Sie brachen den Bann, der auf dem Worte „Transcendente Meta-

physik lastete und erkannten sehr richtig, dass Agnostizismus keine Lösung, sondern nur eine Frage des kritischen Erkennens sein kann. Sie unternahmen es, diesen Skeptizismus synthetisch zu überwinden, indem sie die Kernfragen des kritischen Denkens „Ob unseren Vorstellungen transcendente Objekte entsprechen" in ihrem vollen Umfange aufnehmen und im bejahenden Sinne ihrer Lösung zuzuführen suchen.

Diese Untersuchungen und Beweise für das Dasein einer transcendenten Welt wollen wir zum Gegenstande unserer nächsten Erörterungen machen. Wir lassen Ludwig Busse [1] den Vortritt, weil er sich dadurch von seinen übrigen Genossen hervorhebt, dass er es unternimmt, statt wie sie einen empirischen Beweis für die Existenz einer Aussenwelt, einen apodiktischen zu liefern, und die Apodiktizität wird auch in diesem Falle, wie in allen übrigen, den Vorrang verdienen, wenn es nur möglich sein soll, ausserhalb der Mathematik einen apodiktischen Beweis zu liefern. Schon hat Kant den ontologischen Beweis zum nächsten Thema seiner Erörterung gemacht; wohl deshalb, weil sein Gelingen alle anderen ohne weiters überflüssig macht, daher treten auch wir in die Fussstapfen des grossen Königsbergers und beginnen mit Busse.

---

2. Der rationalistische Beweis von Busse.

Der Solipsismus oder theoretische Egoismus, sagt Busse, ist die einzig konsequente Form des idealistischen Standpunktes, von dem jede kritische Philosophie ausgehen muss. Die Aussenweltsfrage formuliert er selbst, wie folgt: „Lässt sich die Existenz eines von meinem mir allein durch unmittelbare Erfahrung bekannten Ich unabhängigen Transsubjektiven, eines Nicht-Ich überzeugend dartun." [2]

Darauf antwortet Busse: durch die Verbindung der zwei Faktoren der Tatsachen und der Gesetze der Logik miteinander, muss sich ein Beweis für die Existenz der Aussenwelt, welcher von den

---

[1] 1. „Philosophie und Erkenntnistheorie" (Leipzig 1894). 2. „Zu Kants Lehre von dem Ding an sich". Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 102.

[2] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 223.

weltbildenden Faktoren in ihrer Besonderheit nicht zu erlangen war, weil die Tatsachen nur ein einzelnes Sein ergeben und das Identitätsprinzip nicht mehr tun kann, als das gegebene Sein für notwendigseiend erklären, erreichen. Ich finde unter meinen Bewusstseinstatsachen den Gedanken einer Aussenwelt, eines Nicht-Ich. Nun bedienen wir uns derselben Methode, welche Descartes zum Beweise der Ich-Existenz angewendet hat, die darin besteht, dass das im Denken gegebene Sein des Ich nicht zugleich nicht gegeben sein kann auch für das Nicht-Ich. Wenn ich ein absolutes Wesen wäre, so könnte ich nicht den Gedanken des Nicht-Ich haben; ich habe aber tatsächlich diesen Gedanken, also ist er auch wahr. „*Das Sein ist entweder nur Ich ohne den Gedanken des Nicht-Ich oder Ich mit dem Gedanken des Nicht-Ich und Nicht-Ich. Nun ist tatsächlich das Sein Ich mit dem Gedanken Nicht-Ich, also ist das Nicht-Ich.*“ [1] Von einem Nichtsein des Nicht-Ich kann also nur dann die Rede sein, wenn es nur ein Sein gibt; denn wenn auch mehrere Dinge sein sollen, so muss auch das Nicht-Ich sein, weil in dem Begriff mehrere schon zugleich dieser Gedanke liegt, dass das eine Ding nicht mehrere ist. Sage ich also, es existiere keine Aussenwelt, so heisst dies, die Einzigkeit des Ich behaupten. Mit der Einzigkeit des Ich soll die Welt als Totalität aller Wirklichkeit inbegriffen sein. Das Ich muss zugleich das allerrealste und allervollkommenste Wesen sein, denn ist es nicht vollkommen, dann hört es auf, das ens realissimum, was es notwendig sein muss, zu sein. Man wende nicht ein, das allerrealste Wesen habe sich selbst die Unvollkommenheit gegeben, denn in dem Momente, wo es dies tut und sich seiner Vollkommenheit entäussert, hört es auf, das Absolute zu sein, was einen Widerspruch in sich schliessen würde. Beim Ich geschieht dies aber ja, also steht das Nicht-Ich mit der Absolutheit desselben in Widerspruch. Ausserdem ist für den Beweis der Existenz eines Nicht-Ich anzuführen, dass das Absolute sich, wie es die Totalität aller Wirklichkeit ist, auch als solche wissen und erkennen muss. Tut es dies und übt sein allwissendes Erkennen aus, so weiss es eben, dass alles in ihm und ausser ihm nichts ist; wüsste es dies aber nicht, so wüsste es eben nicht alles, was einen Widerspruch in sich schliesst. Es wäre auch nicht geholfen mit der Behauptung, das Unendliche stelle das Nicht-Ich als einen Teil seines Ich vor, denn dies hat

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 230.

nur dann einen Sinn, wenn die Absolutheit des Ich aufrecht erhalten bliebe und empirisches Ich wie Nicht-Ich nur Teile desselben wären. „Wollen wir ernstlich einen Teil des absoluten Ich selbst zugleich als ein für dieses absolute Ich selbst Nicht-Ich seiendes Nicht-Ich fassen, so verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche. Denn hat das Absolute ein Bewusstsein von seinem unendlichen Inhalt, so stellt es ihn als unendlich und als seinen Bewusstseinsinhalt vor. Unmöglich kann man sich eines Objektes bewusst werden, ohne das Bewusstsein zu haben, dass man sich dessen bewusst ist, ohne es als seinen Bewusstseinsinhalt zu erkennen.

Nun könnte man zwar einwenden, dass die sinnlichen Wahrnehmungen, die in Wirklichkeit zum Ich gehören und von demselben produziert werden, doch als Nicht-Iche vorgestellt werden, woraus wir sehen, dass Objekte nicht nach ihrem wahren Verhältnis als Ich-Zustände vorgestellt werden. Dem Einwand ist aber damit zu begegnen, dass auch das naive Bewusstsein seine Vorstellungen als innere Erlebnisse, die auf Dinge an sich bezogen werden, auffasst. Wir sehen demnach, dass die Wahrnehmungen wohl als Ich-Zustände erfasst werden und damit ist dieser Einwand widerlegt; auch damit ist die Ich-Absolutheit nicht zu retten, indem man die Behauptung aufstellt: das Absolute ist zwar „die Totalität alles Seins".[2] Sein Bewusstsein aber ist endlich, erstreckt sich somit nicht auf alles Sein, daher kann es den Nicht-Ich-Gedanken haben, unbeschadet, dass dieses Nicht-Ich zu seinem Wesen gehört. Aber auch diese Annahme kommt mit dem alles regierenden Satz der Identität in Konflikt, nämlich: Jedes Sein ist vor allererst Bewusstsein, Fürsichsein; ein Sein, das von sich gar nichts weiss, ist eine contradictio in adjecto. Demnach muss das Absolute ein unendliches Bewusstsein seines unendlichen Seins haben; würde es dies nicht haben, alsdann ist das andere Sein, dessen es sich nicht bewusst ist, das wahre Nicht-Ich. Nur für endliche Bewusstseine stellt sich ein Unbewusstes, ein Nicht-Ich ein; dieses Nicht-Ich aber ist in Wahrheit nicht unbewusst, sondern bewusst, weil das absolute Bewusstsein alles durchdringt. Beim Absoluten kann aber ein Unbewusstes nicht angenommen werden; das hiesse, entweder das Sein aufgeben, um die Absolutheit zu retten, oder die Absolutheit fallen lassen, um das

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 233.
[2] Ibid. S. 235.

Sein zu erhalten. Eines von beiden muss geopfert werden; unmöglich lassen sich unbewusstes Sein und Absolutheit zusammenhalten. Auch die letzte Möglichkeit, die Absolutheit des Ich aufrecht zu erhalten, die darin besteht, dass das Absolute sich nur ein Nicht-Ich eingebildet hat, fällt vor dem Forum der Kritik dahin; in dem Moment, wo das Absolute sich einbildet, ein Nicht-Ich zu haben, welches es in Wirklichkeit nicht besitzt, hat es aufgehört, das Absolute, der Grund und Mass aller Wahrheit zu sein; was das Absolute sein muss, ohne dem Begriff des Absoluten zu widersprechen. Es ist also evident, dass, wenn wir den Nicht-Ich-Gedanken haben, dass Nicht-Ich auch notwendig existieren muss, sonst bleibt es ein Widerspruch, dass das Absolute, wie das Ich jetzt heisst, sich als durch den Nicht-Ich-Gedanken beschränkt fühlen soll, welche Beschränkung das Aufgeben der Absolutheit bedeutet.

Es heisst wörtlich: „Wir haben bewiesen, dass, wenn der Gedanke des Nicht-Ich tatsächlich vorhanden ist, nur die Annahme, dass ein Nicht-Ich sei, widerspruchslos ist, die andere, dass es nicht sei, dagegen den Widerspruch einschliesst, dass ein absolutes Wesen zugleich absolut und nicht absolut sein soll. Nun ist der Gedanke des Nicht-Ich vorhanden, also können wir nun mit vollster Bestimmtheit behaupten, ist das Nicht-Ich.“ [1]

Es ergibt sich nun nach Busse, dass das Voraussetzen einer Aussenwelt, eines Nicht-Ich, kein psychologischer Zwang, sondern eine logische Notwendigkeit ist, die an und für sich objektiv, wahr, unabhängig von jedem subjektiven Denkzwang ist. Die Siegesfreude des Schöpfers der transcendenten Welt, der stolz auf sein herrlich aufgeführtes dialektisches, wir wollen nicht sagen scholastisches Gebäude, seiner vermeintlichen Schöpfung Beifall klatschend, in die Worte ausbricht: „die Zuversicht, dass mir gelungen sei, was den scharfsinnigsten Männern misslang“ u. s. w., vermögen wir zu unserm grössten Bedauern nicht zu teilen, aus folgenden Erwägungen. Sehen wir ab von den prinzipiellen Fragen. Ob es richtig ist, dass die logischen Gesetze ohne einen psychischen Organismus, der sie denkt, auch dann noch zu Recht bestehen müssen, ob nicht vielmehr die Vertreter dieser Ansicht bei ihrem Durchdenken sich selbst, ihre psychische Tätigkeit, die diesen Gedanken denkt, vergessen haben,

---

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 237.

[2] Ibid. S. 222.

weil jedes Abstrahieren von Denkvorgang und Denkinhalt immer ein Abstrahierendes voraussetzt; denn will ich es versuchen, mir den Denkinhalt als solchen ohne den Denkvorgang vorzustellen, so kann das nur ohne eine Vorstellung geschehen, d. h. so viel als nicht vorstellbar. Lassen wir aber diese Frage einstweilen unentschieden und besehen wir uns zunächst den Beweis für das Nicht-Ich mit den Augen von Anselmus von Canterbury und Descartes und zwar nach ihren begriffsrealistischen Prinzipien. Uebereinstimmend mit Descartes, der die Existenz des Ich aus dem Gegebensein im Denken beweist, weil es unmöglich zugleich sein und nicht sein kann, stellt Busse die allbekannte und selbstverständliche Lehre auf, dass mit der Verbindung des Satzes des Widerspruches mit einer gegebenen Tatsache, die Wahrheit ihrer notwendigen Existenz hervorgehen muss. Nun nimmt er eine Analyse des Bewusstseinsinhalts dieses als notwendigseienden Ich vor. Hier findet Busse den Gedanken des Ausserunsseienden vor, aber immer nur als Bewusstseinsinhalt, als Objekt eines Subjektes, aber nicht als an und für sich seiend. Um die Unmöglichkeit der Nichtexistenz eines An-und-für-sich-seienden zu beweisen, müsste uns dieses ohne die Vermittlung unserer Gedanken gegeben sein, was wir aber unmöglich erreichen können.

Soll Busse, um die Existenz eines objektlosen Transcendenten zu retten, auf die Unmittelbarkeit der Ich-Vorstellung verweisen, so muss er erst mit Hume und Kant abrechnen, welche davon überzeugt sind, dass das Ich sich immer nur als Objekt vorstellen kann, weil das Erfassen ein zeitlicher Vorgang ist, der sich stets auf die vorhergehenden psychischen Tätigkeiten bezieht, die dann die Objekte des Ich sind. Zugegeben aber, die Seele vermag sich selbst als Subjekt zu begreifen, so ist immer damit noch nichts für die Erfassung des objektlosen Nicht-Ich bewiesen, weil das unmittelbare Begreifen sich doch nur auf das Ich und nicht auf das Nicht-Ich bezieht.

Auf Grund dieser Feststellung wollen wir den Beweis untersuchen. Wenn dieser bei der Bewusstseinsanalyse vorgefundene Nicht-Ich-Gedanke im Bewusstsein existiert, behauptet Busse, so muss er auch an und für sich sein. Mit anderen Worten: Es muss eine von Bewusstsein unabhängige Welt ein Nicht-Ich geben; sonst schreitet das Prinzip ein und zeigt mit demselben Rechte, wie es bei Descartes getan hat, einen Verstoss gegen seine Vorschriften. Welcher Vergleich! Dort war die Seinstatsache im Denken gegeben; nun übte das Prinzip sein gutes Recht an demjenigen, der es wagen wollte, das Gegebene

anzutasten, zu bezweifeln, als nicht gegeben anzuschwärzen und schleudert ihm sein: So ist es! zu. Bezüglich des Nicht-Ich dagegen würde diese Logik nur damals einschreiten können, wenn es einem Idealisten einfiele, zu behaupten, er habe keinen Zwang, eine Aussenwelt zu empfinden und zu denken, sondern immerfort nur sein Ich erfasse. Diese Behauptung, wenn sie je in einem menschlichen Gehirn aufsteigen könnte, würde sich tatsächlich eines Verbrechens gegen das Prinzip schuldig machen, weil sie gegebene Tatsachen, Vorstellungen, deren Existenz darin besteht, im Bewusstsein gegeben zu sein, von ihm als solche gewusst und als seinen Inhalt ausmachend, betrachtet zu werden, ihrer Existenz berauben will. So weit erstreckt sich die Kompetenz des Prinzips nach Bussens eigener Meinung; das Gegebene zu schützen vor dem Verdacht des Nichtgegebenseins. Es heisst: „Die Prinzipien setzen nur die unumgänglichen Bedingungen fest, denen jede Welt, wenn sie ist, genügen muss, weil sie ohne dieselben gar nicht existieren könnte.“ [1] „Sie bestimmen nur die Form, das Was, nicht aber das Dass der Welt.“ [2] Diese Vorschrift wird aber strengstens eingehalten. Es gesteht jeder gern zu, Nicht-Ich-Gedanken, Aussenweltsvorstellungen zu haben, aber nur als seinen Bewusstseinsinhalt. Wir sehen demnach, dass ihre Existenz im Bewusstsein ihnen gewahrt bleibt. Eine Existenz den Bewusstseinstatsachen ausser demselben zu verschaffen, liegt nicht, wie wir eben gesehen haben, in der Machtsphäre des Prinzips. Nun fragen wir: Wo steckt der Widerspruch? Wo ist die ausserbewusstseinliche Tatsache gegeben? Umgekehrt ist der Fall: in dem Begriff ausserbewusstseinliche Tatsache liegt ein Widerspruch. Wenn aber nichts gegeben ist, so ist eben nichts vorhanden, demnach bleibt der Nicht-Ich-Gedanke, was er war, eine Tatsache eines Bewusstseins; mit einem Worte ein Gedanke, eine Vorstellung eines vorstellenden Ich, aber nicht an sich seiend.

Aber auch Busse selbst scheint die Unhaltbarkeit seines Beweises gefühlt zu haben, indem er die ganze Theologie mit ihren Attributen „ens realissimum, Unendlichkeit, Wahrhaftigkeit“ u. s. w., welche der absoluten Substanz, die schon früher ausgemacht sein müsste, vom Denken beigelegt werden, herbeizog. Die Ich-Vorstellung soll für ihre Vermessenheit, alles zu ihrer Vorstellung zu machen, oder sagen wir mit Kant, alle Vorstellungen als Bewusstseinsform

[1] u. [2] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 123.

derselben zu begleiten, wie Ahasver zur Ewigkeit, so sie zur Unendlichkeit, Vollkommenheit und Allwissenheit verdammt werden, bis es ihr vor ihrer Gottähnlichkeit bange wird, und sie reumütig in den Schoss des allmächtigen Prinzips zurücksinkt und ihre Sünden bekennt.

In der Tat ist die Identifikation des Ich mit den göttlichen Attributen eine Subreption ersten Ranges, um sein Ziel der Nachweisung eines Widerspruches im Absoluten, wenn das Nicht-Ich nicht tatsächlich existiert, zu erreichen. Wollen wir zur Begründung der von uns ausgesprochenen Verurteilung dieser Identifikation mit dem religiösen Objekt uns den Begriff „absolut“ etwas näher ansehen.

Absolut fällt, wie Trendelenburg sehr richtig erläutert, mit den Begriffen unbedingt, unabhängig zusammen. Dieses Unabhängige hat selbstverständlich darauf Anspruch, in sich selbst und durch sich zu sein. Nun führen verschiedene Wege zum Begriff des Absoluten: Entweder kommt das Denken bei der Betrachtung des Zusammenhangs der gegebenen Dinge auf ein Ungegebenes, Unbestimmtes und auf nichts weiter zurückführbares Etwas an, dieses bestimmungslose Etwas ist dann das Absolute, oder der Komplex des Bedingten lässt sich unmöglich auf ein Unbedingtes zurückführen. In diesem Falle ist das von keinem noch höheren Faktor ableitbare Seiende das Absolute.

Hiermit sehen wir, dass das Absolute entweder ein Immanentes oder ein Transcendentes sein kann. Beim religiösen Objekt, wo der Mensch in seiner Erlösungsbedürftigkeit aus dem mechanischen Zwange der Naturgesetze, denen er sklavisch unterworfen ist und sozusagen eine Stütze in dem Absoluten gegen die Abhängigkeit von der Welt sucht, muss dasselbe als ein Transcendentes, die Abhängigkeit von der Welt überwindendes Moment postuliert werden; denn wenn das Absolute immanent sein soll, so ist kein die relative Abhängigkeit von der Welt durch die absolute Abhängigkeit von der absoluten Substanz überwindendes Moment, also keine Erlösung und überhaupt keine Religionsphilosophie möglich. Es kann dann nur noch von einer theoretischen Metaphysik gesprochen werden. Das religiöse Bewusstsein postuliert ferner für sein Absolutes nach Analogie der eigenen psychischen Funktionen, dass es nicht nur das überweltliche Prinzip, der Grund der gesetzmässigen Naturordnung und das zwecksetzende Wesen sein soll, sondern auch der allmächtige Herrscher, in dessen Willen sich jede Kreatur ergeben muss und gegen welchen jedes Ankämpfen vergebens ist. Auch das Attribut der Allweisheit wird dem

religiösen Objekt beigelegt, um das menschliche Gemüt gegenüber der durch die Allmacht entstandenen Resignation zu versöhnen, so wird das Absolute weiter vom religiösen Gefühl zu seiner Befriedigung mit allen besten psychischen Eigenschaften ausgestattet. Ganz anders aber verhält sich die Sache mit dem theoretischen Absoluten. Die Untersuchung hat ergeben, dass alles von keinem noch höheren Faktor ableitbare Seiende als das Absolute zu bezeichnen ist; von diesem einzig richtigen erkenntnistheoretischen Standpunkte aus sind Materie, Wille, Empfindung, Ich Absoluta.

Nach dieser Feststellung kehren wir zu dem von Busse vermeintlich nachgewiesenen Widerspruch im Absoluten, wenn seinen Ich-Gedanken nicht eine ansichseiende Aussenwelt entspräche, zurück. Gern geben wir Busse zu, dass das Ich im Sinne des Solipsismus das Absolute, das von keinem noch Unbedingtern abhängige Sein ist. Aber nur so weit erstrecken sich unsere Konzessionen. Was die Beilegung von Attributen, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit u. s. w., betrifft, behaupten wir, dass dieselben den Begriff des Immanentabsoluten nicht nur nicht notwendig ergänzen müssen, sondern demselben geradezu widersprechen; denn das Immanentabsolute ist ein empirisch erfassbares Etwas, während ein Unendliches überempirisch und unerfassbar sein muss. Demnach sind alle ins Unendliche gesteigerte psychische Eigenschaften mit dem Begriff eines empirisch-gegebenen Absoluten unverträglich. Nun hat Busse das erkenntnistheoretische Absolute mit dem Absoluten des religiösen Bewusstseins konfundiert, und so entstanden ihm die Widersprüche im Absoluten, wenn das von demselben vorgestellte Nicht-Ich nicht an und für sich existiert.

Wäre er in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht auf halbem Wege stehen geblieben, hätte er sich über das Ich klare Rechnung abgegeben, so würde er gefunden haben, dass das Ich als solches, als Subjekt niemals erfasst wird, sondern dass dasselbe seine Entstehung einer logischen Analyse der Zerlegung der Vorstellung in Vorstellungsinhalt und Vorstellendes verdankt. Dieses Vorstellende, oder sagen wir lieber, diese abstrakte Bewusstseinsform des Gewussten, gewinnen wir abermals nur dadurch, dass wir uns dieselbe vorstellen, welche Vorstellung sich wieder in Bewusstseinsform und Bewusstseinsinhalt teilen lässt. Nicht einmal ein transcendentales Ich entginge diesem Schicksale; denn da es durch die Vorstellung eines empirischen Ich repräsentiert wird, so birgt es in sich Bewusst-

seinsform und Bewusstseinsinhalt, wie jede andere Vorstellung. Von diesen Untersuchungen hätte Busse dann das Resultat gewinnen müssen, dass die den Bewusstseinsinhalt und die Form in sich bergende Vorstellung das Absolute ist, und dass dieses zeitlich und räumlich beschränkte, in fortwährender Veränderung begriffene Absolute keine Ansprüche auf die ins Unendliche gesteigerten Attribute machen kann. Allerdings wird man leicht zu der Annahme verführt, dem Ich Substanzialität und Ewigkeit zu vindizieren, wenn man beim Solipsismus stehen bleibt und nur die eine Seite der Vorstellung, die abstrakte, wenn auch in Wirklichkeit verschiedene, immer gleiche Form im Auge behält.

Da Busse in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen beim Ich, ohne auf seinen Ursprung einzugehen, stehen blieb, so fiel er der Täuschung anheim, die abstrakte Form als eine immer gleichwährende anzusehen. Und wohl die Unhaltbarkeit des ersten Teiles seines Beweises für die Existenz der Aussenwelt ahnend, glaubt er richtig zu handeln, wenn er, um seinen Beweis mit neuen Stützen versehen zu können, dem Solipsismus den Vorwurf macht, dass derselbe sich im Widerspruch mit dem Begriffe des Absoluten befindet. Aber durch welche Erwägungen auch immer Busse dazu verleitet wurde, das erkenntnistheoretische Absolute mit dem religiösen Objekt zu verwechseln, eine Konfusion liegt jedenfalls vor.

Das Absolute darf sich der Vollkommenheit, die es nicht besitzt, entäussern und sich ein Nicht-Ich setzen. Es darf ferner sein unendliches Bewusstsein, welches es nicht hat, abstreifen und sich einen Teil als ein Nicht-Ich vorstellen. Es darf endlich, ohne seine Absolutheit aufzugeben, der Wahrhaftigkeit, die es nie besessen hat, untreu werden und sich ein Nicht-Ich einbilden, ohne dass es nötig haben wird, ein Jota von seiner Absolutheit opfern zu müssen.

Wir haben nun gesehen, dass die deduktive Ableitung der Aussenwelt aus dem Nicht-Ich-Gedanke gänzlich missglückt ist. Aber nehmen wir an, es sei Busse wohl gelungen, die Aussenwelt deduktiv zu begründen, ist sie dadurch, dass ein Beweis für ihre Existenz erbracht wurde, schon notwendig gesetzt. Kann der Solipsismus nicht weiter replizieren? Was dir gelungen, ist eben nur ein Spiel deiner eigenen Gedanken und hat nur für dein theoretisches Ich Giltigkeit. Deine ganze Dialektik ist eben nur deine Dialektik und hat nur für dich einen Wert. Nun, Busse würde zwar antworten, er habe bewiesen,[1]

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 53, 54, 55, 58, 59, 134.

dass man den Denkinhalt vom Denkvorgang trennen muss. dass die Logik objektive Giltigkeit habe, und wie er sich ausdrückt, dass es einen Widersinn bedeute. zu behaupten, denknotwendig heisst. durch psychische Organisation gezwungen, so zu denken. Darauf wird der Solypsismus folgendes erwidern: Busse selbst beginnt seine erkennntnis-theoretischen Untersuchungen mit dem Ich, und erst von hier aus will er die Aussenwelt deduzieren, mithin ist für ihn das Ich das Primäre in allen Beziehungen. Wenn aber das Ich das Primäre ist, so müssen die Begriffe psychischer Zwang und logische Notwendigkeit zunächst als Ich-Vorstellungen betrachtet werden. Werden aber die Begriffe psychischer Zwang und logische Notwendigkeit als Ich-Tatsachen begriffen, so kann die Trennung der logischen Notwendigkeit vom psychischen Zwang nur den Sinn haben, dass die Quellen beider Notwendigkeiten im Ich verschieden sind. Nun zugegeben, das Denken der logischen Gesetze rühre von einer anderen Quelle her als die der anderen Gesetze, so folgt daraus noch immer nicht, dass sie objektive Giltigkeit haben müssen; vielmehr steht dieselbe nach dem bisher Ausgeführten mit einem Denken, das den Solipsismus zu seinem Ausgangspunkt wählt, geradezu im Widerspruch. Aber, wird der Solipsismus weiter fortfahren, nicht einmal das ist nötig zuzugestehen, dass die logische Notwendigkeit und der psychologische Zwang aus verschiedenen Quellen fliessen, denn es sei einleuchtender, zu behaupten, dass aller Zwang, sei er logischer oder psychologischer Natur, aus einer Quelle stammt.

Wir sind mit unserer Kritik zu Ende: dieselbe hat ein negatives Resultat zweifacher Natur zu Tage gefördert: Erstens ist die Unmöglichkeit einer apodiktischen Ueberwindung des theoretischen Egoismus dargetan worden; zweitens hat sich die deduktive Ableitung der Aussenwelt aus dem Nicht-Ich-Gedanken als eine misslungene erwiesen. Mit anderen Worten: Die deduktiv-apodiktische Methode enthüllt sich auch hier bei der Lösung der Aussenweltsfrage wie überall als eine ganz verfehlte. Wir müssen uns daher, wenn wir nicht bei einem ewigen Fragezeichen stehen zu bleiben gedenken, nach einer anderen Methode, die die Fehler der ersten vermeidet, umsehen. Hat die erste aus dem Begriff des Nicht-Ich auf seine reale Existenz geschlossen, so wird die zweite vor allem auf die Ableitung von Begriffen verzichten und ihre Annahme als ein Resultat der Untersuchung von Tatsachen hinstellen müssen. Mit dieser Hinstellung aber, als eine zur Erklärung der Tatsachen notwendige Voraus-

setzung, hat die Methode eo ipso auf Apodiktizität verzichtet. Mit einem Worte gesagt: An Stelle der deduktiv-apodiktischen muss die induktiv-hypothetische Methode zur Anwendung gelangen. Zur Lösung der Aussenweltfrage wird es daher nötig sein, dass die erkenntnistheoretischen Standpunkte auf ihren Gehalt, wieviel sie zur Erklärung der Erfahrung beitragen, geprüft werden. Ergibt die Untersuchung, dass nur derjenige Standpunkt, der ein transcendentes Sein annimmt, die Erfahrung erklären kann, so wird er als der richtige betrachtet und das transcendente Sein hypothetisch angenommen. Diesen einzig übrigbleibenden Weg der Empirie und Hypothese schlagen die Genossen von Busse, Eduard von Hartmann[1] und Franz Erhardt[2] ein. Wollen wir uns demnach ihre diesbezüglichen Untersuchungen ansehen.

Der Skeptizismus, sagen Hartman und Erhardt, wird dem Verstande auf die Dauer unerträglich, und so muss er sich für einen von den beiden Standpunkten, die ihm nach dem Aufgeben des naiven Realismus übrig bleiben, den transcendentalen Realismus, der uns logisch gedachte, zeitlich-räumlich geordnete Dinge an sich übrig lässt, und den subjektiven Idealismus, der alles Sein mit Bewusstsein identifiziert, entscheiden. Der Vorrang der Untersuchung gebührt dem subjektiven Idealismus, weil derselbe mit seiner Grundthese im Rechte ist, dass alle Erfahrung nur von einem Bewusstsein gemacht werden kann. Wenn es ein transcendentes Sein gäbe, so wäre das nicht unmittelbar erfahrbar, sondern würde erst erschlossen werden müssen. Aber nur in dieser methodologischen Hinsicht verdient der Idealismus den Vorrang vor dem transcendentalen Realismus, damit er es zuerst versuche, von seinem Standpunkt aus eine Orientierung und Erklärung der Erfahrung abzugeben, um dann, wenn ihm dies misslingt, dem transcendentalen Realismus Platz zu machen. Dagegen verwahren sich Hartman[3] und Erhardt[4] aufs äusserste gegen die

[1] 1. Die Philosophie des Unbewussten. 5. Aufl. 1873. 2. Neukantianismus etc. 2. Aufl. 3. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. Aufl. 4. J. H. v. Kirchmans erkenntnistheoretischer Realismus. 5. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 6. Schellings philosophisches System. 7. Lotzes Philosophie. 8. Kategorienlehre. 9. Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. 10. Geschichte der Metaphysik. 2 Teile.

[2] 1. Teleologie und Mechanismus. 2. Metaphysik und Erkenntnistheorie. 3. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

[3] Hartman, Grundgedanken der Erkenntnistheorie, S. 47—48.

[4] Erhardt, Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 534—535.

dogmatische Verneinung der Dinge an sich, als Widerspruch, ein Sein ausser dem Bewusstsein anzunehmen. Gegen dieses negative Dogma behaupten sie folgendes:

Die Dinge an sich als solche sind unerfahrbar, aber es ist wohl möglich, diese von uns vorgestellten Objekte auf bewusstseins-transcendente Realitäten zu beziehen, welches dann Bewusstseins-Repräsentant heisst. Zur Verdeutlichung des Gesagten führt Hartman[1] folgendes Beispiel an: „Wenn ich einem jungen Hunde mit meinem Finger einen auf der Erde liegenden Bissen zeige, den er fressen soll, oder einem kleinen Kinde mit dem Finger einen kleinen Gegenstand zeige, den es mir bringen soll, so werden beide in Ermangelung genügender Erfahrung eben meine Zeigegeberde, meinen Zeigefinger ansehen, beziehungsweise beriechen, ob es dieser Finger wäre, den ich ihnen zeigen wollte und als ob an diesem etwas für sie Bemerkenswertes zu finden sein müsste. Hund und Kind haben darin auch soweit ganz recht, dass, wenn ich ein Glied meines Körpers ausstrecke, ich unmittelbar nichts Anderes zeige als diesen meinen Körperteil. Aber sie haben unrecht, wenn sie meinen, dass ich auch mittelbar mit dieser Geberde nichts Anderes zeigen könnte als meinen eigenen Körperteil.“ So verhält es sich auch mit den Dingen an sich und ihren Repräsentanten; es ist zwar wahr, dass ich es zunächst nur mit meinem Bewusstseinsinhalt zu tun habe, aber eben dieser Bewusstseinhalt wird von mir auf an und für sich seiende Dinge als ihr Repräsentant bezogen. Wenn der subjektive Idealismus gegen die Annahme eines Bewusstseins-Repräsentanten den Vorwurf erhebt, dass zwischen Repräsentant und Repräsentiertem, wenn auch nicht Homogenität, doch eine innige Beziehnng bestehen muss, was wir im Verhältnis der Dinge an sich zu ihren Vorstellungen vermissen, so ist darauf zu erwidern, dass der ganze Einwand auf einer falschen Prämisse beruht, denn durch eine konventionelle Uebereinkunft ist sehr gut möglich, die Lage zu schaffen, dass A ein ihm ganz unbekanntes B vertritt. Wenn wir aber die prinzipielle Möglichkeit gegeben sehen, dass ungleichartige Gegenstände einander vertreten, warum dürfen wir nicht dieses Repräsentativsystem auch auf das Verhältnis von Vorstellungen und Dingen an sich ausdehnen? Demnach begeht der transcendentale Realismus mit seiner Annahme eines Seins ausser dem Bewusstsein keinen logischen Widerspruch und ist methodologisch als erkenntnistheoretischer Standpunkt zulässig. Es

[1] Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 47.

bleibt also dem subjektiven Idealismus, nachdem es mit seiner logischen Alleinherrschaft, wie wir eben gesehen, vorbei ist, nichts übrig, als seinen methodologischen Vorrang vor dem transcendentalen Realismus auszunützen und eine Welterklärung zu versuchen.

Wollen wir uns nun die Weltorientierung, die der subjektive Idealismus zu bieten vermag, etwas näher ansehen. Zu diesem Zwecke aber müssen wir uns zuerst über den Begriff des subjektiven Idealismus klar werden. Der echte subjektive Idealismus will es nur mit der Sphäre des Bewustseinsimmanenten zu tun haben; derselbe verwirft jede Art von Transcendenz. Um aber den Begriff des Bewusstseinsimmanenten streng durchführen zu können, muss man bis auf die augenblickliche Vorstellung zurückgehen und nur ihr ein wahrhaftes Sein zuschreiben. Was aber ausserhalb dieser momentanen Vorstellung liegt, ist schon ein erkenntnistheoretisch Transcendentes. Wenn ich z. B. meine Augen geschlossen habe, so ist der früher gesehene Gegenstand erkenntnistheoretisch für mich nicht vorhanden und infolgedessen absolut transcendent. Das ist der Begriff des konsequenten, subjektiven Idealismus. Nach dieser Feststellung schreiten wir, sagen Hartman und Erhardt, zur Untersuchung der Welterklärung. Aber was für eine Erklärung würde sich von einem Standpunkte, der nur eine momentane Vorstellung kennt, ergeben. Die Vorstellungen von Kausalität und von ausser dem Ich noch da seienden Wesen, so wie die von Vergangenheit und Zukunft, müssen zu blossen Phantomen herabsinken. Gäbe es nur eine augenblickliche Vorstellung, wovon empfänge sie denn Wirkungen? Existiert nur eine momentane Vorstellung, woher nehmen wir dann das Recht, von der Existenz anderer Bewusstseine zu sprechen? Ist nur die gegenwärtige Vorstellung seiend, woher das sichere, instinktive Bewusstsein von der Existenz auch der nicht gegenwärtig wahrgenommenen Dinge? Wir sehen demnach, dass der subjektive Idealismus nicht nur keine genügende Seinsorientierung zu liefern vermag, sondern umgekehrt sich zu dem Begriff dessen, was wir unter Welt verstehen, im schroffsten Gegensatz befindet.

Wenn jemand Lust hat, dieses Phantom, was wir Welt nennen, zu verstehen, so wird er sich an den Traum erinnern müssen und eine Analogie zwischen dem wachen Bewusstsein und dem träumenden machen. Wie im Traum, so sind wir auch im wachen Bewusstsein gezwungen, den vorgestellten Figuren transcendente Realität zuzuschreiben; hier wie dort träumen wir von einer ersten Person. Der

Unterschied zwischen beiden würde nur darin bestehen dass das träumende Bewusstsein vom wachen desavouiert wird, während das wache Bewusstsein in der Illusion befangen bleibt, den Traum für Wirklichkeit zu halten. Die Illusion, der Wahn wäre dann das Allherrschende, das Absolute. Der konsequente Idealismus kann also, wie wir gesehen haben, keine Welterklärung geben.

Will man nicht bei einem Illusionismus stehen bleiben und auch nicht solche das Gesetz des Widerspruches aufhebende Behauptungen, wie z. B. die Millischen „Wahrnehmungs-Möglichkeiten". aufstellen, so muss man seine Zuflucht zum transcendentalen Realismus, zu derjenigen Anschauung, welche an sich seiende Dinge anerkennt. nehmen. Nur wenn Dinge an sich ausser den Vorstellungen existieren, ist es zu begreifen; wie die Vorstellungen dazu kommen, sich von solchen beeinflusst zu fühlen; nur wenn transcendente Realitäten vorhanden sind, ist das instinktive Bewusstsein, das von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass ausser ihm noch andere Wesen existieren, zu verstehen, und nur wenn es Dinge an sich gibt, ist die Möglichkeit gegeben, sich es plausibel zu machen, wie man von der Existenz der nicht mehr im Bewusstsein daseienden Vorstellungen überzeugt sein kann.

Wir haben nun gesehen, dass Hartman und Erhardt zu allererst die logische Alleinberechtigung des subjektiven Idealismus zurückweisen. Wir haben ferner den von ihnen geführten Nachweis der Unmöglichkeit einer Welterklärung vermittelst des auch von denselben in seiner methodologischen Vorrangswürde belassenen subjektiven Idealismus und der Erklärbarkeit des Seins mittelst des transcendentalen Realismus betrachtet. Die Betrachtung hat gezeigt, dass der Nachweis dadurch geliefert wurde, indem man den subjektiven Idealismus auf die sich aus seinem Prinzip ergebenden Konsequenzen verwies. Die Konsequenz des idealistischen Prinzips nämlich würde es erheischen, dass nur der augenblicklichen Vorstellung ein Sein zugeschrieben wird. Wenn aber nur der augenblicklichen Vorstellung Existenz zugeschrieben wird, und ist diese nur das Alleinseiende, ohne neben sich, vor sich oder nach sich jemand zu dulden, so ist selbstverständlich die Idee der sogenannten Welt eine Illusion. Wenn aber der subjektive Idealismus die Welt zu einer Illusion degradiert, statt sie zu erklären, so muss nach einem Standpunkte gegriffen werden, der dieselbe erklären kann, und dieser ist der transcendentale Realismus. Das sind die Ideengänge von Hartman und Erhardt in ihrer Begründung der transcendentalen realistischen Anschauung.

Gegen einzelne Momente in den Ausführungen von Hartman und Erhardt zur Begründung des transcendentalen Realismus sind folgende Bedenken zu erheben: Erstens ist der vom subjektiven Idealismus gegen die Annahme von Dingen an sich erhobene Einwand des Fehlens eines Aehnlichkeitsgrades zwischen Vorstellungen und transcendenten Realitäten durch den Hinweis auf ein A, welches ein ihm unbekanntes B vertritt, noch nicht widerlegt. Denn wenn es auch wahr ist, dass dieses vertretene B dem es vertretenden A unbekannt ist, so muss es aber nicht als solches bleiben, weil beide, A und B, empirische Gegenstände sind, die bis jetzt nur nicht voneinander wahrgenommen worden sind, aber doch von dem Dritten, der die Konvention vermittelt, wahrgenommen worden sind. Hingegen bei Vorstellung und Dingen an sich aber ist ein Bekanntwerden des Repräsentierten aus dem Grunde ausgeschlossen, weil das Repräsentierte nicht empirisch gegeben ist. Wenn aber auf eine einstige Bekanntschaft zwischen Vorstellung und Dingen an sich nicht zu rechnen ist, so fällt der Hinweis auf ein A, welches durch Konvention ein ihm unbekanntes B vertritt, dahin. Ferner stimmt der Vergleich des ganzen Wahrnehmungsprozesses mit dem Traume nicht. Den Traum kennen wir nur im Unterschiede vom wachen Bewusstsein; nur wenn uns dasselbe belehrt, dass der Zustand, den wir Traum nennen, ein anderartiger ist als der wache, lernen wir den Traum als solchen kennen, niemals aber werden wir von einem noch höheren Bewusstsein belehrt, dass auch das wache Bewusstsein ein Traum ist. Man könnte zwar den Tod des Individuums als dieses höhere Bewusstsein bezeichnen, aber das wäre eine sehr vage Vermutung, welche uns noch immer nicht berechtigen würde, den empirisch gegebenen Unterschied zwischen Traum und wachem Bewusstsein aufzuheben und das letztere zum Traum zu degradieren.

Wenn wir auch an die Ideengänge von Hartman und Erhardt Einzelnes auszusetzen hatten, im grossen und ganzen aber müssen wir uns zu demselben zustimmend verhalten; denn wenn man von dem Ziele bestrebt ist, die Welt zu verstehen, so muss man denjenigen Standpunkt, welcher die an ihn gestellte Aufgabe erfüllt, als den richtigen bezeichnen, und da der subjektive Idealismus dadurch, dass er bei der augenblicklichen Vorstellung als dem einzig Seienden stehen bleiben muss, das Gebiet der Erfahrung nicht erklären kann, also das ihm Zugemutete nicht zu leisten vermag, so muss man an den transcendentalen Realismus appellieren, der durch seine prinzi-

pielle Annahme von ausser dem Bewusstsein daseienden Realitäten, sowohl das naive Bewusstsein, das sich zur Aufgabe des Weltbegriffes nicht zu entschliessen vermag, als auch das kritische Bewusstsein, welches das gegebene Tatsachenmaterial nicht als das an sich Seiende ansehen kann, befriedigt.

Der Skeptizismus freilich ist noch immer nicht absolut überwunden, denn es wäre, wie Hartman sich ausdrückt,[1] „möglich, dass der reine Unsinn des absoluten Illusionismus gegen den scheinbaren Sinn einer harmonischen Uebereinstimmung aller Erkenntnisgebiete und Lebenssphären auf Grund des transcendentalen Realismus im Rechte wäre“. Aber auf eine absolute Ueberwindung des Skeptizismus hat der empirische Beweis überhaupt keinen Anspruch erhoben; er wollte nur die Unerlässlichkeit der „Annahme von Dingen an sich zur Erklärung der Vorstellungswelt beweisen“, und dies ist ihm, wie wir gesehen, vollständig geglückt.

II. Die Bestimmbarkeit der Dinge an sich.

Wir haben nun gesehen, wie unsere Philosophen den Schritt auf dem Wege zur transcendenten Metaphysik durch die Annahme eines transcendenten Korrelates der Erscheinungswelt getan und so den „subjektiven Skeptizismus“ in positiver Weise überwunden haben. Diesem Verfahren haben wir uns aus früher nahegelegten Gründen angeschlossen. Aber mit der Annahme von transcendenten Realitäten hat man nur die erste Sprosse auf der Leiter der metaphysischen Spekulation erklommen; noch wissen wir über das Transcendente nichts mehr, als dass es ist, oder besser gesagt, dass wir dasselbe zur Erklärung der Vorstellungswelt brauchen. Wie es ist? Das eigentliche metaphysische Problem wurde bis jetzt noch nicht in Behandlung gezogen. Was wir im ersten Abschnitt erreicht haben, war, historisch gesprochen, eine Abrechnung mit Descartes, Berkley, Hume[2] und Fichte, d. h. mit dem absoluten oder, wie ihn Kant nennt, mit dem materialen Idealismus, im Einverständnis mit Kant, dem eigentlichen Vater des Dinges an sich; unter seiner Flagge gingen sozusagen bis

[1] Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 125.

[2] Der subjektive Skeptizismus ist bekanntlich nur eine besondere Abart des Idealismus.

jetzt die Segel von Busse, Hartman und Erhardt. Von nun an trennen sich die Wege der modernen transcendentalen Realisten von denen Kants: Dieser hält die von ihm angenommene transcendente Realität für unerkennbar, mit der Motivierung, dass er durch direkte Beweise gezwungen wurde, die Anschauungsformen für aprioristisch und dadurch für phänomenal anzusehen. Aus demselben Grunde glaubte er auch die mit den Anschauungsformen zusammenhängenden, die Wirklichkeit bildenden aprioristischen Kategorien für subjektiv-ideal erklären zu müssen.

Der Sturm gegen ein Ding, das Wirkungen ohne Kausalität und Existenz ausführt, blieb nicht aus. Freunde und Feinde des Kantschen Systems nahmen seit dem Erscheinen der Kritik an demselben Anstoss. Ein Teil der Kantschen Anhänger, der seinen Meister hoch über jeden Verdacht eines begangenen Widerspruches wissen will, sucht nach seiner jeweiligen idealistischen oder realistischen Färbung diejenigen Stellen aus dem Systeme des Meisters, welche ihrer vorgefassten Ansicht widersprechen, entweder ganz einfach zu ignorieren oder im günstigsten Falle hinwegzuexegetisieren. Ein anderer, der sich zu einer offenkundigen Leugnung oder einer gewaltsamen Interpretation der gegnerischen Stellen in den Kantschen Schriften nicht zu entschliessen vermag, dabei aber doch Kant, als Einzelperson genommen, keinen Fehler begehen sehen möchte, sucht den Widerspruch in Kants Lehre von einem kategorienlosen Dinge an sich als einen generellen, dem menschlichen Verstande als solchen inhärierenden hinzustellen. Der menschliche Verstand heisst es, sei einerseits gezwungen, die Empfindung von einem sie affizierenden Dinge an sich abzuleiten, anderseits dieselbe für nichtexistierend zu erachten. Wenn wir weder die einander widersprechenden Meinungen in Kant zu vertuschen, noch die individuellen Fehler desselben dem ganzen Menschenverstande zuzuschreiben gewillt sind, sondern das existenz- und wirkungslose Ding an sich dafür nehmen, was es in Wirklichkeit ist, für ein Kantsches Spezifikum, dabei aber uns die Frage vorlegen, wie kommt der grosse Kant zu der Annahme eines Dinges an sich, das nicht einmal der Möglichkeit nach existieren kann, das er mit dem Nichts vergleicht,[1] so ist die Antwort: Durch direkte Beweise, die Kant für vollgiltig erwiesen hält, sah er sich gezwungen, Zeit und Raum als Anschauungsformen a priori und da-

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 259 u. a. a. Stellen.

durch für subjektiv-ideal zu erklären. Die Kategorien wieder sind ihm ebenfalls aprioristische Elemente der Erfahrung. Alle Apriorität aber fällt bei Kant mit der Phänomenalität zusammen; wenn demnach die Kategorien Faktoren der Erfahrung a priori sind, so teilen sie, meint er, mit den übrigen erfahrungsbildenden Genossen auch das Schicksal der Phänomenalität und bleiben sonach mit ihrer Geltungssphäre auf die Erscheinungswelt beschränkt. „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.[1] Durch Beweise indirekter Natur wieder,[2] die, wie die Vorrede zur zweiten Auflage zeigt, hauptsächlich von der sehr wohlbegründeten Furcht herrühren, sich durch die Negation alles an sich Seiendem mit dem ganzen Gebiet der Erfahrung in Widerspruch zu setzen und dem Illusionismus verfallen zu müssen, sah sich Kant zu der Annahme eines die Erscheinungen verursachenden an sich seienden Etwas bemüssigt. So standen die Dinge bei Kant: Zwei einander entgegengesetzte Anschauungen, der kritische Realismus und der Phänomenalismus, allerdings mit einem Uebergewicht des letzteren, rangen in Kants Kopf um den Sieg. Nun glaubte Kant, diese antithetischen Ansichten durch eine Synthesis, die in der Annahme eines vorstellungs- und denklosen Dinges an sich besteht, überwinden zu können und beging so den berühmten oder berüchtigten Widerspruch: jedenfalls aber nicht, wie man meint, in einer ganz naiven Weise, sondern, wenn man so sagen darf, mit einem gewissen Bewusstsein und zwar in dem Sinne, dass Kant sich hierbei der synthetischen Methode bediente, die schon ihrer Natur nach ein die Gegensätze in sich vereinigendes und aufhebendes, also dialektisches Verfahren ist.

Jedenfalls aber, ob der Widerspruch in Kants transcendentaler Analytik ein bewusster Verlegenheitsakt sei, wie wir behaupten, oder eine naive Differenziertheit der entgegengesetzten Meinungen wie allgemein geglaubt wird, konnten die transcendentalen Realisten sich mit derselben nicht zufrieden geben und suchen vielmehr mit Hilfe der Kategorien die transcendente Metaphysik weiter auszubauen, indem sie das Ding an sich so bestimmen, dass die Vorstellungswelt

[1] Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 230; vgl. auch S. 257.

[2] cf. Kritik der reinen Vernunft, S. 50. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 100. Zeller: « Deutsche Philosophie », S. 436.

daraus am plausibelsten erklärt werden könne. Es müssen, heisst es bei Hartman,[1] Erhardt,[2] Busse,[3] viele Dinge an sich sein, denn sonst können wir uns nicht erklären, wie das eine dazu kommt, in eine Vielheit von Erscheinungen einzugehen. Die vielen Dinge müssen auch voneinander verschieden sein, da wir im entgegengesetzten Falle die Verschiedenheit der Wahrnehmungsobjekte nicht zu verstehen vermögen; sie müssen ferner der Kategorie der Kausalität und Wechselwirkung teilhaftig sein, denn es werden uns sonst unlösbare Fragezeichen zurückbleiben: Wie kann das ursachlose Ding die Vorstellungen verursachen? Wie kommen die Veränderungen des einen Dinges, bewirkt durch den Einfluss des anderen, welche Veränderung sich in den Wahrnehmungsobjekten äussert, zustande? Es gibt zwar, sagen sie, noch einen Ausweg, um die Wechselwirkung zu leugnen und die Beeinflüssung eines Dinges durch das andere sich doch noch erklären zu können: nämlich der Occasionalismus im eigentlichen oder im Leibnizschen Sinn; aber dieser Ausweg ist nur eine Scheinrettung der Kausalität, denn ist etwa die stetige Beeinflussung der Dinge durch die absolute Substanz bei den eigentlichen Occasionalisten und die einmalige bei Leibnitz keine Beeinflussung? Die Vertreter des transcendentalen Realismus sagen sich nun von Kant und seinem Unerkennbaren ganz los und wandeln ihre eigenen Wege. Unsere nächste Aufgabe würde demnach darin bestehen, die Ursache dieses Trennungspunktes zwischen Kant einerseits und Hartman, Erhardt und Busse andrerseits aufzudecken.

Da nun Kant sein Verbot der Anwendbarkeit der Kategorien auf das Ding an sich, wie bekannt, auf die Resultate seiner transcendentalen Aesthetik stützt, so muss das Differenzierungsverhältnis zwischen Kant und dem transcendentalen Realismus in dieser Richtung gesucht werden. Die betreffende Frage hat demnach zu lauten: Wie verhält sich der transcendentale Realismus zu Kants transcendentaler Aesthetik? Nun gibt es methodologisch drei mögliche Fälle, unter denen das Verhältnis des transcendentalen Realismus zur Kantschen Aesthetik zum Ausdruck gelangen kann.

Erstens: durch die Bestreitung der Richtigkeit derselben überhaupt.

---

[1] Neukantianismus etc., S. 77—80. Kritische Grundlagen, S. 96, 98, 107, 108. Grundproblem, S. 99—104. Kategorienlehre, S. 136.

[2] Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 366, 511, 512, 571, 572.

[3] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 60, 61, 68, 245, 246.

Zweitens: durch die Bestätigung ihres speziellen Wahrheitsmomentes und der Verwerfung der aus demselben gezogenen Schlüsse.

Drittens: durch die Einnahme einer Mittelstellung zwischen beiden Extremen, indem ein Teil der transcendentalen Aesthetik zwar beibehalten wird, zugleich aber auch die Bestimmbarkeit der Dinge an sich. Die Vertreter des modernen transcendentalen Realismus gruppieren sich in der Tat bezüglich ihres Verhältnisses zur Aesthetik nach diesem Schema und zwar vertritt Eduard von Hartman eine die transcendentale Aesthetik bestreitende Theorie; Franz Erhardt eine den speziellen Wahrheitsmomenten der Aesthetik beistimmende, aber die aus denselben gezogenen Schlüsse bekämpfende Theorie; Ludwig Busse eine dritte, vermittelnde, sowohl einen Teil der Aesthetik als auch die Bestimmbarkeit der Dinge an sich beibehaltende Theorie. Wir werden uns deshalb auch in der Darstellung des Verhältnisses des transcendentalen Realismus zu der Kantschen Aesthetik nach dem unterworfenen Schema richten.

---

4. Die Bestreitung der transcendentalen Aesthetik durch Hartman.

Unter Zugestehung der Idee des Apriori, d. h. dass die Nötigung einige Gattungen von Empfindungen, wie diejenigen des Gesichtes, Tast- und Muskelsinnes, räumlich vorzustellen, aus der innern Organisation und nicht von dem äussern Verhalten der empirischen Gegenstände stammt, bekämpft Hartman die transcendentale Aesthetik auf verschiedene Weise. Er bestreitet zunächst die von der Aesthetik vorausgesetzte, aprioristische Erkenntnis des Apriori; er bestreitet ferner die Identifikation des Apriori mit dem Phänomenalen; er bestreitet endlich die Beweisführungen der Aesthetik für das Apriori.

Für Kant steht es als unbezweifelbare Tatsache fest, dass es synthetische Urteile apriori zwiefacher Art gibt, nämlich die der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft und die der angewandten Mathematik. Parallel mit der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ läuft die Frage[1]: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 54; vergleiche auch S. 161—162, und Prolegomena, § 7—9.

vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren apriori bestimmt werden kann?"

Beim Erheben dieser Tatsachen zum Problem des Nachdenkens durch Lambert, als dieser scharfsinnige Denker die Frage des „Warum" aufwarf unter der Form: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich, und warum haben sie objektive Giltigkeit?" erteilte Kant folgende Antwort: „Synthetische Urteile, d. i. reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, sind dadurch möglich, weil dieselben mit ihrer reinen formalen Natur sich nur auf die formalen Anschauungsformen und Kategorien aufbauen, welche von dem Innern des Subjektes, unabhängig von dem gegebenen Inhalt, herkommen, ebenfalls apriori sind. Objektive Giltigkeit ist dadurch möglich, weil die apriorischen Formen zugleich auch in diesem Sinne Anschauungsformen apriori sind, daṡs sie, wie Kant sich ausdrückt, „die dem Gemüte beiwohnenden Formen sind", d. h. das Gemüt weiss aus sich selbst, dass es alle empirischen Gegenstände unter diesen Formen bringen muss, oder besser gesagt, dass alle empirischen Objekte diese Formen annehmen müssen.[1] Es heisst ausdrücklich, Raum und Zeit sind die reine Form derselben, Empfindung die Materie. Jene können wir allein apriori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung, diese aber ist das in unserer Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis aposteriori, d. i. empirische Anschauung heisst." Gegen diese apriorische Erkenntnis des Apriori legt nun Hartman Verwahrung ein. Eine apriorische Erkenntnis des Apriori, sagt Hartman, würde vor allem erfordern, dass sich das Gemüt des Ordnungsprozesses der Ordnung des rohen Stoffes durch die Form bewusst werden könne; ja, noch nicht einmal das kann genügen, es muss sich vielmehr auch der Zeit, der Einsamkeit, der Zeit nämlich, bevor es zur Vereinigung des Stoffes mit der Form kam, durch welche Vereinigung der bewusste Prozess entsteht, bewusst werden können. Hier ist dies offenbar nicht der Fall, denn die bewusste Trennung von Stoff und Form ist eine rein logische Operation, gewonnen durch eine Analyse der gegebenen Vorstellung. Wenn aber die Verschiedenheit von Stoff und Form vor allem eine logische ist, so ist zunächst der hypothetische Charakter der realen synthetischen Funktion bewiesen, da es erst sehr fraglich ist, ob der gedanklichen Trennung von Form und Inhalt eine wirkliche entspricht,

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 67, cf. S. 555, Z. 6, ferner S. 54.

und wenn man sich auch für die Korrespondenz von Gedanken und Wirklichkeit entschieden hat und eine reale Trennung annimmt, so hat diese Annahme noch keine apodiktische Giltigkeit. Eine Sache aber, die durch derartige Schlüsse angenommen wurde, ist nicht eine Erkenntnis apriori. Wir sehen daraus, dass von einer apriorischen Erkenntnis des Apriori keine Rede sein kann. Nur auf dem Wege des Aposteriori ist eine Erkenntnis des Apriori möglich; nur wenn man eine Rekonstruktion der Entstehung des Bewusstseins unternimmt, kommt man auf die formierende Funktion, die allerdings dadurch, dass sie potentiell und aktuell dem Bewusstsein vorausgeht, im zweifachen Sinne apriori ist. Will man nach den inneren Elementen der Kantschen Lehre „der apriorischen Erkenntnis des Apriori“ forschen, will man sozusagen diese Substanz chemisch analysieren, so kommt man zu diesem Resultat. Kant glaubte,[1] den Urteilsapriorismus dadurch stützen zu können, dass er ihn mit dem Kategorialen verschmolz, übersah aber dabei, dass diese beiden miteinander keine Verbindung eingehen und beging so eine förmliche Konfusion von vorbewusster Intellektualfunktion mit bewusster logischer Abstraktion. Aus diesem schlechten Laborieren ging das ungeheuerliche Ding „Apriorische Erkenntnis des Apriori“ hervor. Mit dieser Blosslegung fällt auch die letzte Stütze des Urteilsapriorismus dahin.

Wir haben nun Hartmans Widerlegung der Kantschen Lehre „Von der reinen Erkenntnis des Apriori“ kennen gelernt und schreiten unserer Aufstellung gemäss zur Behandlung dessen Verhältnisses zu Kants Identifikation des Apriori mit dem Phänomenalen. Kant hat aus seinen Argumenten für die Apriorität des Raumes den Schluss gezogen, dass derselbe dadurch auch phänomenal ist. Es heisst in der Kritik der reinen Vernunft[2]: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftet, und welche blieben, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht apriori, angeschaut werden.

Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit,

[1] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 61—66.
[2] S. 54—55 cf. S. 108.

unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. . . . . . Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts." Gegen den Schluss von der Apriorität des Raumes auf dessen Phänomenalität protestierten schon die zeitgenössischen Gegner [1] des Kantschen Systems. Dieselben behaupteten, die Ursprungsfrage habe mit der Geltungsfrage nichts zu tun. Die Raumvorstellung kann zwar vom Subjekte kommen; dies verhindert aber nicht, dass auch die Dinge an sich räumlich sind. Die Korrespondenz zwischen Erscheinung und Ding in Bezug der Räumlichkeit, heisst es bei ihnen, kann man sich auf eine zweifache Art denken: entweder durch eine prästabilierte Harmonie, oder dass die Dinge an sich das Subjekt zur Bildung dieser Raumvorstellungen veranlassen. Jedenfalls, sagen sie, mag sich die Sache verhalten, wie sie will, die Apriorität der Raumvorstellung schliesst ihre transcendente Geltung nicht aus. In neuerer Zeit erhob [2] Adolf Trendelenburg gegen Kant den Vorwurf der Lückenhaftigkeit. „Wenn wir nun den Argumenten zugeben," heisst die berühmte Stelle in den Beitr., S. 3, 225, „dass sie den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen dartun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen, so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien." [3] Dieser mächtige Angriff gegen Kant explodierte

---

[1] Die Leibnizianer: Eberhard, Mass, Pistorus, Schwab, Weisshaupt u. a. im «Philosophischen Magazin» und in «Nicolais Allg. D. Bibl.». Das Verdienst, auf die verschollenen Namen derjenigen, welche die Lückenhaftigkeit der Kantschen Beweisführung zuerst entdeckten, aufmerksam gemacht zu haben, gebührt Hans Vaihinger. Vgl. dessen Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. II, S. 311—317.

[2] Logische Untersuchungen, 3. Aufl., S. 157—164. Historische Beiträge zur Philosophie, S. 216, 225, 228, 240.

[3] In den «Logischen Untersuchungen», das ist die erste Schrift, in der Trendelenburg mit Kant wegen dessen Phänomenalismus zusammenstösst, charakterisiert er seine Stellung zur bloss subjektiven Giltigkeit von Zeit und Raum folgendermassen: S. 163. «Raum und Zeit sind etwas Subjektives und ein Apriori. Das mögen wir getrost schliessen. Aber in dem Beweis tritt nirgends ein Gedanke hervor, der den Raum und die Zeit hinderte, zugleich etwas Objektives ausser der menschlichen Anschauung zu sein. Dass Raum und Zeit etwas nur Subjektives seien, dies ausschliessende «nur» ist nicht begründet. . . . . .»

in dem Lager der Kantianer wie eine Dynamitbombe und entzündete den berühmten Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, auf den des näheren einzugehen, uns unser Thema nicht erlaubt. Wir begnügen uns mit einer allgemeinen Notiznahme. Auch unser Philosoph Hartman erklärt [1] sich in der Hauptsache für Trendelenburg gegen Kant. „Nichts," sagt er, „steht uns im Wege, anzunehmen, dass der Zwang zur Raumbildung von den Dingen an sich kommt, die die Seele zur Raumproduktion veranlassen." „Unmöglich," führt er weiter aus, „ist nur die Meinung, welche den Ursprung unserer räumlichen Vorstellung ins Transsubjektive verlegt, weil nichts Aeusseres in die Seele hineinspazieren, wovon auch die Raumvorstellung keine Ausnahme machen kann. Aber dass der Raum durch diesen seinen Ursprung seine Geltung in der transcendenten Welt verlieren soll, ist absolut falsch. Es ist dem menschlichen Verstande vielmehr einleuchtender, einen objektiv-realen Raum anzunehmen, um sich so den Zwang, einige Gattungen von Empfindungen räumlich vorzustellen, erklären zu können, als diesen Zwang für eine freie Notwendigkeit, die in Wirklichkeit einen Widerspruch in sich schliesst, ausgeben zu müssen."

Sie sind beide etwas Subjektives. Was hindert sie aber, zugleich etwas Objektives zu sein? Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist notwendig, weil sie es für die Dinge sind? Ferner heisst es ibid. S. 164: «Wie er (Kant) einmal Subjektives und Objektives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn.»

«Wir dürfen also,» sagte Trendelenburg endlich S. 165, «keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesunden Vermittelung.

Es ist die Möglichkeit, dass die Formen objektiv und subjektiv zugleich seien, in der Kantschen Beweisführung schlechthin übersehen.»

Obwohl unser Thema uns nicht erlaubt, auf die Behandlung des betreffenden Streites weiter einzugehen, und wir daher auch mit der Anführung von Zitaten, die auf diese Affaire Bezug haben, sehr sparsam umgegangen sind, konnten wir uns doch nicht enthalten, die betreffenden Stellen in den «logischen Untersuchungen», welche den ganzen Anlass zum Streit gaben, unberücksichtigt zu lassen. In Wahrheit hat Trendelenburg in allen seinen übrigen Streitschaften nur diesen Gedanken wiederholt; freilich ist es auch wahr, und die Wahrheit kann nicht genug betont werden.

[1] Philosophie des Unbewussten, 5. Aufl., S. 282 ff. — Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 103 ff. — Geschichte der Metaphysik, Bd. II, S. 18.

Haben wir nun Hartmans Einwände gegen Kants Begriff vom Apriori kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt denjenigen gegen die Kantschen Beweise für dasselbe zu und werden, nachdem wir seine ganze Ablehnung der transcendentalen Ästhetik gesehen und so von einer Seite Deckung bekommen haben, seine Beweise für die Anerkennung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit als Formen der Dinge untersuchen. Der erste Kantsche Beweis [1] lautet: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), ingleichen, damit ich sie als ausser und nebeneinander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein. sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ Hartman führt dagegen aus, dass von hier nichts bewiesen ist. Mag es sich mit dem Raume tatsächlich so verhalten, dass er vor der Erfahrung existiert, so existiert er, resp. die räumliche Vorstellung, jedenfalls nicht im Bewusstsein vor jeder Erfahrung, wie Kant glaubt. Das Bewusstsein lernt die Räumlichkeit oder Zeitlichkeit nicht aus unmittelbarer Selbstbeobachtung kennen, sondern zusammen mit der Erfahrung, die ihm bei der Wahrnehmung äusserer Dinge als solche gegeben wird. Es muss erst das abstrakte Denken hinzukommen, wie Kant selbst [2] erklärt, und von der Vorstellung eines Körpers das absondern, „was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc. ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt.“ Die Abstraktion muss der Verstand noch weiter fortsetzen und die Ausdehnung von der Gestalt abstrahieren; was nach dieser Operation übrig bleibt, das ist erst die räumliche Vorstellung. Wir sehen nun aufs deutlichste, dass die Räumlichkeit eine auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Vorstellung ist, und Abstraktion setzt eben schon die Erfahrung voraus, weil Abstrahieren nur von einem Gegebenen möglich ist. Daher ist die Kantsche Prämisse des Beweises unrichtig, ja sogar gegen seine an anderer Stelle

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 51. [2] ibid. S. 49.

vertretene Meinung. Soll aber Kant mit seinem „Zum Grunde liegen“ das Formale, durch Abstraktion des konkreten Inhaltes Gewonnene, welches in Wirklichkeit vor dem Bewusstsein existiert und erst die Entstehung der Vorstellung ermöglicht, verstehen, so ist dagegen zu erwidern, dass eine reine psychologische Spekulation, wie sie von Kant betrieben wird, zu diesem Zwecke nicht genügt. Nur die Psychophysik, welche bewiesen hat, dass die äusseren Reize sich im Subjekt umformen müssen, um die Empfindungen auszulösen, kann die Abstammung der räumlichen Vorstellung aus dem Innern des Subjektes dartun. Von dieser modernen Wissenschaft aber hatte Kant keine Ahnung[1]; er konnte demnach daran gar nicht gedacht haben. Kant hat sicher an ein Vorhandensein des Raumes im Bewusstsein vor der Erfahrung geglaubt, womit er sicher unrecht hat. Das Prius der Räumlichkeit im psychischen Geschehen kann von uns nur durch eine logische Rekonstruktion des Bewusstseinsprozesses gedacht werden, während im Wahrnehmungsinhalt, d. h. im bewussten Prozess, Form und Stoff in Eins verschmolzen, also gleichzeitig sind. Und nur indem man diese durch die logische Analyse isolierte Form der Wahrnehmung in der Rekonstruktion des Prozesses sich als vorbewusste synthetische Funktion denkt, die die wiederum nur logisch getrennten Empfindungen ordnet und zur bewussten Vorstellung und Wahrnehmung verbindet, gewinnt man das Apriori, aber immer nur auf dem Wege des Aposteriori, auf dem Wege der Hypothese, was Kant ganz entgangen ist.[2]

Wir kommen nun zum zweiten der berühmten Kantschen Beweise. Derselbe lautet[3]: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung a priori, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt.“ „Wenn man,“ sagt Hartman, „Kant auf eine Weile sogar das zugeben soll, was in Wahrheit nicht der Fall sein kann, dass wir die Raumvorstellung nicht hinwegdenken können, während der Inhalt sich wohl hinauswerfen lässt, so würden

[1] Geschichte der Metaphysik, Bd. II, S. 17.
[2] Vgl. Kategorienlehre, S. 239—40.
[3] Kritik der reinen Vernunft, S. 51.

wir damit nichts gewinnen, sondern bloss eine Abstraktion von einer Vorstellung machen, wobei sich allerdings herausstellt, dass die Raumvorstellung nicht abstrahierbar sei, d. h. dass man von ihr in seine Phantasie nicht hinabsehen kann. Was soll aber diese Abstraktion, die doch a priori ist? Was soll dieser so entstandene leere Phantasieraum mit der Apriorität zu tun haben? Müssen wir nicht umgekehrt, da der so gewonnene leere Raum durch eine Abstraktion von dem ihn ausfüllenden Inhalt, aus dem er vereinigt war, ist, die Aposteriorität desselben behaupten, und lehrt nicht Kant selbst von dem Raume abstrahieren, durch seine Behauptung, dass die Dinge an sich unräumlich sind. Würde die Kantsche Lehre von den Dingen an sich, wenn diese Abstraktion unmöglich wäre, nicht ein Widerspruch in sich schliessen und wissenschaftlich gerichtet sein? Abstrahiert nicht jeder Mensch, der sich seine Seele als unräumlich denkt, vom Raum? Würde das alles geschehen können, wenn die Abstraktion vom Raume eine der psychischen Organisation widersprechende wäre? Aber in Wahrheit ist es unmöglich, allen Inhalt aus dem Raume abzusondern, oder was dasselbe sagen will, sich einen leeren Raum vorzustellen. Dünkt es einem, dass er eine Vorstellung vom leeren Raum hat, so wird er bald bei einiger Aufmerksamkeit inne werden, dass der von ihm gebildete leere Raum mit Inhalt, Lichtbeschaffenheit desselben hell oder dunkel gefüllt ist, also wiederum nur mit Empfindung vereinigt ist eine Raumvorstellung möglich. Will man es versuchen, aus dem gebildeten Phantasieraum ernstlich alle Empfindungen zu entfernen, so verschwindet mit den Empfindungen, die wir objektivieren müssen, auch der Raum. Diese Tatsachen liess Kant ausser acht, daher stellte er die Behauptung auf von der Vorstellbarkeit eines absoluten leeren Raumes, die sich als falsch erwies. Hätte Kant nicht Räumlichkeit mit Raum verwechselt, so würde es ihm leichter gefallen haben, einzusehen, dass die räumliche Vorstellung nur mit der Empfindung vorhanden ist, da er aber die Begriffe von Raum und Räumlichkeit tatsächlich vertauschte, so ist ihm das passiert, was eigentlich von ihm zu erwarten ist.

Auch den dritten Beweis unterzieht Hartman einer unbarmherzigen Kritik. Derselbe hat die These [1]: „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 52.

von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) hervorgehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen, Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liegt.“ Hartman bestreitet nun zuerst die Kantsche Fassung des Begriffes und sein Verhältnis zur Anschauung. Nach Kant ist der Begriff eine Vorstellung mit dem Bewusstsein, dass sie mehreren Anschauungen gemeinsam ist. Dieses Bewusstsein entsteht dadurch, dass man von den besonderen Merkmalen abstrahiert. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, und da Zeit und Raum Anschauungen sind, so können sie nicht Begriffe sein. „Das,“ sagt Hartman, „muss man zugeben, dass der abstrakte Begriff sich von der Einzelanschauung spezifisch dadurch unterscheidet, dass er erstens die einzelnen Merkmale negiert, zweitens sich bewusst ist, dass diese Vorstellung vielen Einzelvorstellungen gemeinsam ist. Aber dass er etwas Anderes sei als wiederum nur Anschauung, ja sogar Einzelanschauung, ist zu bestreiten. Denn Anschauung heisst soviel als positiv im Bewusstsein vorhanden sein, daher ist auch der Begriff in dem, was an ihm positiver Inhalt sei, Anschauung. Das Negieren der Einzelanschauungeu selbst des Begriffes ist positiv in dem Sinne des Aufhebens und Wegnehmens, d. h. in der Tätigkeit des Hervorkehrens des Getrennten besteht der positive Inhalt des Begriffes, und positiver Inhalt des Bewusstseins ist eben Anschauung. Selbst der Begriff des Nichts beruht auf der Anschauung, der Aufhebung des Etwas. Entblösse man den Begriff aller Anschauung, so würde nichts zurückbleiben; der Begriff muss Anschauung sein. Damit hat es aber noch nicht sein Bewenden. Der Begriff ist, wie wir schon vorher sagten, nicht nur Anschauung, sondern auch Einzelanschauung. Denn der Begriff wird vom Denken erst dann zum Begriff erhoben, wenn er die Besonderheiten in einer Einheit überwunden und aufgehoben hat, also wenn er diese Vielheiten zu einem einzelnen psychischen Akt umgewandelt hat. Die Vorstellung, dass diese einzelne Anschauung bei den aufgehobenen Mehrheiten von Anschauungen anzutreffen sei, gehört nicht zum Begriff als solchen, d. i. zu der in sich, die aufgehobenen Momente ver-

einigenden Einzelanschauung, sondern ist eine die Einzelanschauung begleitende Reflexion der Mehrheit. Ja, noch mehr, jede der Einzelanschauungen, von der zu Bildung des Begriffes abstrahiert wurde, ist ihrerseits wieder begrifflich, denn die Einzelvorstellungen sind aus dem Komplex des Inhalts der Wahrnehmung durch die Aufmerksamkeit herausgerissen worden, indem die übrigen Komponenten desselben so gut wie beim abstrakten Begriff negiert worden sind. Aus diesen Untersuchungen ergibt sich uns zunächst die Unrichtigkeit der Kantschen Behauptung von dem Vorhandensein eines spezifischen Unterschiedes zwischen Begriff und Anschauung."

Haben wir dies festgestellt, so ergibt sich für uns die Lehre, dass auch die Begrifflichkeit der Anschaubarkeit keinen Abbruch tun könne. Die reine Anschauung, auf dem Wege des Abstrahierens gewonnen, ist zugleich Begriff und Anschauung. Die Kantsche These, welche dem Raum, oder besser der reinen Anschauung, die Begrifflichkeit dadurch absprechen zu können glaubte, weil dieselbe zugleich Anschauung sei, ist als gänzlich missglückt zu erachten. Wir kommen nun zur Begründung der These, in der es heisst: „Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes .... Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen.[1] Und ebenso lautet die Parallelstelle bei den Zeitargumenten.[2] Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung." „Kant selbst," führt Hartman weiter aus, „lehrt die Subjektivität des Raumes; wenn aber der Raum nur eine subjektive Vorstellung ist, so existieren also so viele Räume, als es Subjekte gibt; damit aber widerspricht Kant seiner eigenen Behauptung von der Einzigkeit des Raumes. Man kann zwar versucht sein, den Widerspruch in Kant derart zu lösen, dass man sagt: Wenn Kant von einem einzigen Raume spricht, so hat er nur den einzigen, individuellen Raum vor Augen, er vom Subjekt in Wahrheit als der einzige vorgestellt wird. Aber bei Licht besehen, entpuppt sich auch diese Lösung als eine scheinbare. Angenommen nämlich, Kant hätte beim Niederschreiben der Stelle von der Einzigkeit des Raumes nur an den individuellen Raum, den das einzelne Wesen als einzig weiss, gedacht. So ist

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 52. [2] ibid. S. 59.

damit vorausgesetzt, dass sich beim einzelnen Subjekt nur eine einzige Raumvortellung findet. In der Tat aber verhält sich die Sache anders, denn jedes einzelne Individuum findet in sich eine Zweiheit von realen Räumen vor, nämlich den Gesichtsraum, in dem wir die Gesichtsempfindungen projizieren, und den Tastraum, in dem wir die Tastempfindungen einordnen und denen entsprechend den Phantasie-, Gesichts- und den Phantasie-Tastraum. Dem naiven Bewusstsein fällt es auf den ersten Anblick etwas schwer, sich in dieses Faktum hineinzudenken, aber eine einzige Beobachtung genügt, um es von der Wahrheit der gedoppelten Räumlichkeit zu überzeugen. Dieselbe besteht in der Vergegenwärtigung, dass wenn auch die Tast- und Gesichtsempfindungen in einen dreidemensionalen Raum eingeordnet werden müssen, eine Tastempfindung niemals in die Reihe der Gesichtsempfindung oder umgekehrt eingeordnet werden könne. Diese Zweiheit von Raumvorstellungen bei einem einzelnen Subjekte stehen mit der Einzigkeit offenbar in Widerspruch. Nur hat der transcendentale Realismus, der die beiden Reihen von Empfindungen auf ein ihnen gemeinsam zu Grunde liegendes transcendentes Korrelat bezieht, einen Ausweg, oder besser zu sagen ein Recht, von Einheit des Gegenstandes zu sprechen. Der subjektive Idealismus aber und sein Vertreter Kant, der ein den beiden Empfindungsreihen korrespondierendes Substrat nicht anerkennt und dennoch den Raum für eine einzige Vorstellung hält, befindet sich also mit seiner eigenen Lehre im Widerspruche. Kant stellt in diesem dritten Argument die Lehren auf: dass der einzige Raum auch einheitlich nicht aus einzelnen Stücken zusammengesetzt aufzufassen ist; dass ferner die Vorstellung dieses einheitlichen Raumes früher im Bewusstsein ist als die Teilvorstellungen desselben. Endlich folgert Kant von der Einzigkeit des Raumes, dass er Anschauung und nicht Begriff ist. Die Unrichtigkeit der ersten Behauptung ergibt sich, wenn man nur auf den Unterschied zwischen räumlicher Anschauung und dem Raum „als einer mit Hilfe dieser Anschauungsform konstruierten Anschauung", auf den schon Kant selbst in seiner Entgegnung gegen Eberhardt hinweist, aufmerksam wird. Ursprünglich ist nur die räumliche Anschauung im Bewusstsein vorhanden, denn nur als solche einzelne Anschauungsform der Empfindung ist sie real gegeben; als Form aber, d. h. als Besonderheit, als getrennter Teil des einheitlich gegebenen Wahrnehmungsinhaltes, ist sie, wie wir schon hervorgehoben, eine Abstraktion, vom Denken vollzogen, indem es sich dieses

Ganze der Vorstellung in zwei Teile zerlegt und sich so des einen Teiles als Form und des anderen als Inhaltes bewusst[1] wird. Wenn also die räumliche Anschauung als bewusster Akt eine Abstraktion ist, so ist die Erhebung dieser Anschauung zur gleichmässig gesetzten Form des Stoffes, oder besser gesagt zur gleichmässigen Form aller Wahrnehmungen, welche Erhebung in der Annahme der ewig sich gleich bleibenden dreifachen Demensionalität besteht, eine Kombination, durch die Vergleichung der an und für sich verschiedenen Abstraktionsformen miteinander und ihre Zusammenfassung zu einer Form, d. h. unter ein Gesetz, Raum genannt, entstanden. Aus dieser Darstellung ersieht man leicht, wie unrecht Kant mit der Behauptung hat: Der Raum, d. h. diese bei allen räumlichen Anschauungen konstatierte Stetigkeit der Gesetze sei früher gewesen als die Faktoren, wodurch man die Gleichmässigkeit erst konstruierte und unter einen bestimmten Begriff „Raum" zum Ausdruck brachte; es kann also nach diesen Auseinandersetzungen von einer Priorität des Raumes im Bewusstsein und einer Einschränkung desselben durch die einzelnen Räume keine Rede sein, höchstens nur dann, wenn man, wie Kant, der sich in dieser Beziehung sehr viel zu Schulden kommen liess, die räumliche Vorstellung mit dem mathematischen Raum verwechselt, alsdann freilich findet man den Raum früher im Bewusstsein als die Räumlichkeit. Was die letzte Behauptung Kants betrifft, in der von der Einzigkeit der Raumvorstellung geschlossen wird, dass sie Anschauung und nicht Begriff ist, so ist auf das früher Ausgeführte zu verweisen, wo festgestellt wurde, dass Begriff und Anschauung sich gegenseitig nicht ausschliessen, sondern vielmehr jeder Begriff Anschauung ist und nicht nur Anschauung, sondern auch Einzelanschauung ist, weil er nicht anders als Begriff gefasst werden kann, solange die differenzierenden Momente nicht in einem einzigen psychischen Akt aufgehoben worden sind. Ausserdem wäre mit dem Aufstellen der Ansicht von der Priorität des einheitlichen Raumes im Bewusstsein vor den Teilen desselben die folgende Anschauung ausgedrückt: Alles Sein ist im Universum enthalten, folglich ist die Vorstellung Universum früher im Bewusstsein vorhanden wie die darin enthaltenen Objekte. Wie man aber diese Meinung bei der Vorstellung Universum als Absurdität verwerfen muss, ebenso auch bei der Vorstellung Raum. Von dieser Seite her bleibt also der Angriff Kants auf die Begrifflichkeit des Raumes erfolglos.

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S 128.

„Ein anderer Einwand Kants,“ sagt Hartman, „und zwar der von der mannigfaltigen Natur der sonstigen Begriffe, scheint etwas stichhaltiger zu sein. Der abstrakte Begriff muss nämlich von der Vorstellung begleitet sein, dass sein Merkmal verschiedenen Anschauungen gemeinsam ist, dass man die verschiedenen Anschauungen in dem Begriff nicht aufgehen lassen kann wegen der Verschiedenheit der Merkmale, welche begleitende Vorstellung wir bei der Raumanschauung vermissen, denn alle Räume können ganz gut in dem Merkmal Raum mitenthalten sein. Diesem Angriff begegnet man am besten, wenn man darauf hinweist, welcher Unterschied zwischen dem nur abstrakten Begriff, den Kant im Sinne hat, und demjenigen des Raumbegriffes obwaltet. Der Raum ist doch kein rein abstrakter Begriff, sondern zugleich ein Kombinationsbegriff, bestehend aus den abstrahierten Formen der Wahrnehmungen, und bei diesen geschieht tatsächlich das, was Kant vom Begriff verlangt. Diese Formen abstrahieren doch als Begriffe von jeder Qualitätsverschiedenheit und bleiben nur Form; in derselben sind, wie schon der Name besagt, die übrigen Merkmale der Empfindungen nicht enthalten. Der Raumbegriff aber ist die Zusammenfassung dieser abstrakten Formen unter einen einzigen Begriff. Wovon soll hier noch abstrahiert werden müssen? Die Abstraktion ist gleichwohl schon vollzogen von den Gliedern desselben, d. h. von dem Begriff selber. Soll noch von dem einzigen Merkmal, die die Abstraktion zurückliess, abstrahiert werden? Da dies nicht möglich ist, so fällt auch dieser Kantsche Angriff auf den Raum als Begriff, wie alle übrigen Angriffe dahin. Auch der dritte der berühmten Kantschen Argumente erweist sich uns also als unhaltbar.“

Haben wir früher die Bedenken gegen die Begrifflichkeit des Raumes zurückgewiesen und dahin erledigt, dass der Raum dennoch Begriff ist, trotzdem er seine Teile in sich fasst, so kommen wir jetzt zum vierten Einwand Kants gegen die Begrifflichkeit des Raumes. „Der Raum,“ sagt Kant, „ist als unendliche Grösse gegeben, während der Begriff nicht unendliche Vorstellungen in sich enthalten kann.“ Die Raumvorstellung enthält aber ja unendliche Vorstellungen in sich, folglich kann sie nicht ein Begriff, sondern muss eine Anschauung sein. Es heisst bei Kant wörtlich [1]: „Der Raum wird als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemein-

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 53.

schaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält, aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.“ Auch dieser Beweis für die Anschauung des Raumes, oder was dasselbe sagen will, auch diese Kritik an der Begrifflichkeit desselben, sagt Hartman, widerlegt sich von selbst, weil die Prämissen falsch sind. Es ist nicht wahr, dass der Begriff in sich nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen enthalten kann, wie Kant meint. Es ist ferner nicht richtig, dass eine unendliche Grösse im Bewusstsein gegeben werden kann, denn was im Bewusstsein gegeben ist, ist eo ipso endlich. Unendlich ist der Raum aber nur der Möglichkeit nach, d. h. dass ich in meiner Phantasie auf keine Grenze des Raumes stossen kann, weil dort, wo die Grenze sein soll, der Raum eben wieder beginnt. Es ist daraus zu ersehen, dass nur das Nichtabgrenzenkönnen des endlich gegebenen, subjektiven Vorstellungsraumes dem Bewusstsein gegeben ist; also nur diese, die endliche Raumvorstellung begleitende Nebenvorstellung, ist dem Bewusstsein gegeben, nicht aber die Unendlichkeit als Positivum, welches gegen den Satz des Widerspruches verstösst. Enthält aber der Raum in sich nur potentiell die Unendlichkeit, so darf er auch sicher wohl Begriff sein, denn auch derselbe kann in sich der Möglichkeit nach unendliche Vorstellungen enthalten —, was Kant selbst zugesteht. Ein Beispiel für das mögliche Enthaltensein von unendlichen Vorstellungen in einem Begriff liefert die Mathematik.[1] „Eine mathematische unendliche Reihe ist offenbar ein Kombinationsbegriff, nicht eine Anschauung, denn sie ist eine Summe von höchst abstrakten Gliedern. Nichtsdestoweniger enthält eine Summe den Begriff einer unendlichen Menge von Vorstellungen in sich, nämlich die Glieder der Reihe.“ Die Vorstellungen dieser unendlichen Reihe können aber selbstverständlich, wie die der Anschauung, nur zum Teil aktuell ins Bewusstsein treten und sind mithin nur potentiell in derselben enthalten.“ Also auch dieser Kantsche Beweis verfällt somit dem Schicksal der früheren, weil er eben wie diese auf einer falschen Prämisse gebaut war.

Wir kommen jetzt zum letzten Kantschen Argument für die Apriorität des Raumes. Dieses Argument stützt sich auf die Apo-

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 128.

diktizität der Mathematik, welche ohne die Apriorität des Raumes unerklärlich bleiben muss. Der Beweis lautet bei Kant folgendermassen:[1] „Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein, denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muss a priori, d. h. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch verbunden u. s. w. . . . Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst hervorgeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. h. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt. Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an diesem Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.“ Hier, sagt Hartman, hat Kant den Unterschied zwischen angewandter und reiner Mathematik vermischt, und durch dieses Konfundieren glaubt er den Beweis für die Apriorität erbringen zu können. In Wahrheit aber müssen wir die reine Mathematik von der angewandten streng sondern, um uns über das aufgeworfene Problem: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Klarheit zu verschaffen. Es muss zu diesem Zwecke geschieden werden zwischen den subjektiv-idealen Formen der reinen Mathematik und den objektiv-realen Figuren der angewandten, die uns durch die Wahrnehmung gegeben werden. Aus der Denknotwendigkeit der ersteren wissen wir zum Beispiel, dass man vom Verstande gezwungen ist, anzunehmen, dass die Summe der Winkel eines Dreieckes seiner Phantasie gleich zwei Rechten derselben ist. Dass aber die Winkelsumme eines gegebenen Dreieckes gleich zwei Rechten ist, erfahre ich erst, d. h. ich finde in meinem Bewusstsein die Bestätigung des Denk-

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 53—54.

zwanges vor. Ob derselbe aber immer von der Erfahrung bestätigt werden wird, bleibt noch immer nur wahrscheinlich, wenn auch im höchsten Grade wahrscheinlich. Den äusseren Objekten ist die Möglichkeit nicht benommen, sich anders zu verhalten, als mein Denkzwang mir vorschreibt. Die vorläufige Untersuchung ergibt also das Resultat, dass die Apodiktizität nur im subjektiven Sinne möglich ist. Es lässt sich sogar, meint Hartman weiter, auch diese Art von Apodiktizität bestreiten. Denn, sagt man, was heisst Apodiktizität denn wohl anders, als sich zu einer bestimmten Zeit bewusst sein, dass man so und nicht anders denken muss. Wenn aber der Denkzwang an einen zeitlichen Vorgang gebunden ist, so ist er immer empirisch, folglich nicht notwendig. Denn es wäre dadurch, dass die logischen Gesetze sich nicht ewig gleich bleiben müssen, wohl möglich, dass ich während der Zeit, als ich über die mathematischen Gesetze nicht nachgedacht habe, über dieselben anders geurteilt hätte als wie zu der Zeit des Nachdenkens. Aber, fährt Hartman fort, das menschliche Bewusstsein lässt sich durch solche weit ausgeholte skeptische Skrupel nicht beirren. Wenn es von Apodiktizität spricht, so hat es Vertrauen auf die logischen Gesetze, dass sie fortwährend ihre Herrschaft über den psychischen Organismus ausüben werden, ohne an ein Unterbrechen oder Aufhören der logischen Funktionen zu denken. Unter dieser Voraussetzung haben wir ein Recht, von einer subjektiven Apodiktizität des logischen wie des mathematischen Urteiles zu sprechen. Allerdings ist die Apodiktizität auch in dem Sinne subjektiv, dass ich a priori nicht wissen kann, ob auch für andere psychische Organisationen derselbe Zwang besteht wie für mich. Es kann damit nicht geholfen werden, dass man sagt, ich bin gezwungen, zu behaupten, dass ich mir immer des Denkzwanges dieser mathematischen Gesetze bewusst sein werde, d. h. ich bin gezwungen, zu denken, dass ich immer unter diesen logischen Gesetzen stehen werde; denn diese Behauptung ist weiter nichts mehr als ein psychischer Akt, der in dieser bestimmten Zeit geschieht und für die Zukunft nicht verantwortlich gemacht werden kann. Der Vorzug des mathematischen wie des reinen logischen Urteiles besteht also gerade in seiner Formalität, d. h. in seiner Freiheit von äusseren Einflüssen, indem das Bewusstsein sich dasselbe stets aufs neue aus sich selbst rekonstruieren kann — beim Intaktbleiben der logischen Gesetze, während beim empirischen Urteil allemal das von seinen Gesetzen unabhängige Material den Ausschlag gibt. Nur dadurch

heisst das mathematische Urteil wie jedes formallogische a priori, hat aber eben deshalb mit dem Material nichts zu tun. Es ist ihm gleichgiltig, ob dasselbe apriori oder aposteriori gegeben ist, stets wird es auf dasselbe dieselben logischen und mathematischen Gesetze anwenden. Wir sehen demnach, dass die Gesetze der reinen Mathematik, welche das formallogische Verhältnis der Dinge ausdrücken, d. h. das Verhältnis, wie sich der Verstand dieselben denken muss, a priori bestimmbar sind, wenn auch die Anwendung dieser Gesetze auf die Wahrnehmungsfiguren a posteriori geschieht.

Von diesem Gesichtspunkte der Scheidung zwischen reiner und angewandter Mathematik war der Versuch von Lobatschewsky: „Crells Journal, Bd. XIII", die Konsequenzen zu entwickeln, die daraus folgen würden, wenn die Summe der Winkel eines gegebenen Dreieckes kleiner wäre als zwei Rechte, vollauf berechtigt. Kant, der diese beiden Begriffe von reiner und angewandter Mathematik konfundiert hatte, konnte sich die synthetischen Urteile derselben nicht anders erklären, als bis er auch das Material der reinen, logisch-synthetischen Funktion zum Apriori erhob. Wir, die seinen Irrtum eingesehen und eine reinliche Sonderung beider Gebiete vorgenommen haben, können uns mit den Kantschen Ausführungen in nichts als Eins fühlen und sind umgekehrt davon überzeugt, dass auch Kant sicher eingesehen hätte, dass das in der transcendentalen Erörterung, Absatz 3, aufgestellte Problem: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen?" u. s. w., d. h. wie ist angewandte Mathematik möglich? von der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?" ganz verschieden ist und mit deren Lösung gar nichts zu tun hat, wenn er in seiner scharfen Formulierung der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?" konsequent geblieben wäre. Reine Mathematik ist möglich, weil sie rein formallogisch ist. Angewandte Mathematik ist in Wahrheit nicht a priori möglich, weil das Objekt sich nicht nach unseren Gemütsbestimmungen richten muss. Wäre nun aber diese Lösung von Kant erfasst worden, da würde sich ihm mit logischer Evidenz die Folgerung ergeben haben, dass in der Möglichkeit der reinen Mathematik a priori gar kein zwingender Grund für die Apriorität des Raumes, des Materials der reinen Mathematik, vorliegt. Wir unserseits lehnen daher jede Berechtigung des Beweises, aus der Apodiktizität der mathematischen Gesetze auf die Apriorität des Raumes zu schliessen, ab und behaupten vielmehr dass „so gewiss die Apriorität der Raumvorstellung nicht hindern

würde, dass die mathematischen Grundsätze a posteriori der Erfahrung entnommen wären, so gewiss könnte eine Aposteriorität der Raumvorstellung nicht hindern, dass die mathematischen Grundsätze dieselben a priori mit den betreffenden Begriffen verknüpfen". So, schliesst Hartman, haben sich uns alle Kantschen Beweise für unhaltbar erwiesen.[1] Kein einziger hat die kritische Untersuchung ausgehalten. Wir haben, fährt er endlich fort, es nicht nötig, das hier gegen die Raumargumente Vorgebrachte noch einmal gegen die der Zeit zu wiederholen, da Kant selbst gesteht, dass die Einsicht in der Richtigkeit seiner Behauptungen in betreff der Zeit schwieriger ist als diejenige in betreff des Raumes; wir hätten also bei deren Widerlegung leichteres Spiel gehabt als beim Raume, und ist dies hier gelungen, so dürfen wir mit gutem Rechte auch von denen der Zeit dasselbe annehmen und zum Zwecke unserer weiteren Untersuchung voraussetzen, dass die Kantschen Zeit- und Raumargumente widerlegt sind. In die Unüberwindlichkeit der transcendentalen Aesthetik ist also Bresche gelegt, und die vielgerühmte „Apodiktizität" derselben ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Mit dieser Widerlegung des letzten Kantschen Raumargumentes ist nun die Kritik Hartmans an der transcendentalen Aesthetik von Kant erschöpft. Aber Hartman begnügt sich nicht mit einer einfachen Widerlegung der Kantschen Argumente; es behagt ihm sozusagen der Zerstörerberuf nicht. Er sucht vielmehr, nachdem er die Schwierigkeiten, die sich dem transcendentalen Realismus in den Weg stellten, hinweggeräumt hat, denselben durch das Erbringen von Beweisen für die Anwendbarkeit von Zeit und Raum auf die Dinge an sich positiv zu begründen. Wollen wir uns nun auch die indirekten Beweise für die Unentbehrlichkeit von Zeit und Raum als Formen der Dinge an sich ansehen. Die Dinge an sich, sagt Hartman, müssen vor allem, da sie die Ursachen der Erscheinungen sind, wirken können, also verursachend sein und zwar geschieht die Verursachung in zweifacher Weise: erstens, indem sie als transcendente Objekte auf die transcendenten Subjekte einwirken, sie reizen und zur Bildung von Wahrnehmungen veranlassen; zweitens dadurch, dass sie als transcendente Subjekte die empfangenen Reize zu Empfindungen verarbeiten und solche aus sich auslösen. In beiden Fällen ist das Ding an sich nicht in ewige Ruhe versunken, sondern tätig, funktionierend; Tätigkeit aber ist ein Vorgang, ein Geschehen, und

[1] Kritische Grundlegung, S. 136.

ein Geschehen vermögen wir uns, nach Kants eigenem Geständnis, nicht anders als zeitlich vorzustellen, folglich muss die Zeitlichkeit auf die Dinge an sich angewendet werden. Ein weiteres Moment spricht für die Zeitlichkeit der Dinge an sich, dass sie in verschiedenen Zeitpunkten das Subjekt verschieden affizieren, also in demselben Veränderungen hervorrufen. Das Hervorrufen von Veränderungen zu verschiedenen Zeiten können wir uns aber nur so plausibel machen, dass wir sagen, dass diese Veränderungen durch Einwirkungen von anderen Dingen auf die uns affizierenden Dinge entstanden sind, von welchen also die das Subjekt affizierenden Dinge ihrerseits Veränderungen erlitten haben. Die Dinge an sich müssen demnach der Zeitlichkeit unterworfen sein.

Selbst der Solipsismus kann unmöglich mit dem Gedanken, dass die Zeitlichkeit nur zur bewussten Vorstellung, nur zur Empfindung gehört, auskommen, wenn er sich nur darüber Rechnung geben will, warum diese Empfindung jetzt existiert und die andere später; warum diese zwei Empfindungen gleichzeitig vorhanden sind und nicht diese jetzige mit einer andern, die erst später eintrifft. Weil eben die Regelmässigkeit der Empfindungen, hier Simultanität, dort Succession, ohne die Annahme, dass diese Regelmässigkeit von der unbewussten, d. h. der vorbewussten Tätigkeit, herrühre, unerklärlich bleiben würde. Vorbewusste Tätigkeit heisst aber vorbewusste Zeitlichkeit, denn die Zeitlichkeit ist doch nichts weiter als die abstrahierte Form des Geschehens, nämlich der Dauer desselben. Kann schon also der Solipsismus der Zeitlichkeit nicht entbehren, um so weniger der Spiritualismus, d. h. diejenige Ansicht, die nicht nur ein einzelnes Ding an sich, „das Ich“, sondern mehrere „Ich“ annimmt; selbst dann nicht, wenn dieselbe das Aufeinanderwirken der Dinge an sich leugnen soll. Denn wenn die Monaden nicht von einer sie umgebenden realobjektiven Zeit eingesponnen wären, sondern jede einzelne Monade ihre besondere, nur für sie allein vorhandene Zeit hätte, also ohne jegliches Band, das sie mit den übrigen Monaten verknüpfte, dastände, so ist nicht einzusehen, woher die einzelne Monade das Bewusstsein haben könne, dass auch die andere Monade dieselbe Vorstellung: Simultanität und Succession hätte, da dieselben nur für die einzelne Monade giltig sind. Mit nichten aber hat die einzelne Monade dazu ein Recht, ihre spezielle subjektive Form auch auf die andere Monade anzuwenden. „Der transcendentale Idealist weiss wohl,“ sagt Hartman, um die Sache durch ein Beispiel grell zu beleuchten, „dass

seine Vorstellungen von seiner Frau und seinen Kindern in seinem Bewusstseinsinhalt in einer bestimmten Succession (erste Bekanntschaft, Hochzeit, Reihe der Entbindungen) aufgetaucht sind, dass aber zwischen seinem Bewusstseinsinhalt und dem seiner Frau und seiner Kinder irgend welches zeitliche Verhältnis von Simultanität und Succession bestehe, muss er entschieden bestreiten,[1] denn, wie Hartman sich weiter ibid. sehr drastisch ausdrückt, es ist für zwei Schläfer, die dasselbe träumen, gleichgiltig, ob diese Träume objektiv zeitlich koinzidieren oder um Millionen Jahre auseinanderfallen, ob sie mit gleicher oder verschiedener Geschwindigkeit verlaufen." Da wir aber wissen, dass jedes Ich bei den übrigen Ichen Simultanität und Succession voraussetzt und wir vom philosophischen Standpunkt, um den Akkord unter ihnen zu verstehen, dieser Voraussetzung recht geben müssen, so bleibt uns nichts übrig, als eine alle Monaden umspannende objektiv-reale Zeit anzunehmen, welche die Uebereinstimmung zwischen den einzelnen individuellen Welten und ihren einzelnen Zeiten herstellt.

Haben wir nun gesehen, dass auch diejenige Weltanschauung, welche eine Wirkung der Dinge aufeinander nicht anerkennen will, der Zeitlichkeit bedarf, um wieviel mehr diejenige Geistesrichtung, die mit der Hypothese der Dinge an sich ernst macht und sie mit Wirkungen ausstattet, die wir uns ohne Zeitlichkeit nicht vorstellen können. Mit der Zuerkennung der Zeitlichkeit als Form der Dinge an sich, sagt Hartman, ist noch nicht alles gegeben, was wir zur Erklärung der Wirklichkeit benötigen. Soll uns die Erfahrung ganz verständlich und plausibel werden, so muss auch die Räumlichkeit aus folgenden Gründen hinzukommen: Der Dinge an sich muss es viele geben, denn jede Vorstellung muss der Repräsentant eines Dinges an sich sein, so viele Vorstellungen, so viele Dinge an sich muss es also geben, da wir uns anders die Verschiedenheit der Objekte nicht verständlich machen können. Es liesse sich zwar einwenden, dass auch ein und dasselbe Ding das Subjekt verschieden affizieren kann, demnach wäre die Annahme einer Vielheit von Dingen an sich überflüssig. Aber genau betrachtet, fällt dieser Einwand dahin, denn ein und dasselbe Ding kann nur zu verschiedenen Zeiten verschieden auf das Subjekt wirken, in derselben Zeit aber übt es nur eine einmalige Wirkung aus. Anders aber verhält sich die Sache bei den Objekten, die wir auf transcendente Realitäten beziehen.

[1] Kategorienlehre, S. 88.

Hier machen wir die Bemerkung, dass die Objekte uns gleichzeitig verschieden affizieren. Wenn aber die von den Dingen an sich verursachten Objekte gleichzeitig verschieden sind, so müssen es selbstverständlich auch ihre Ursachen sein. Es kommen noch weitere Umstände hinzu, die für die Annahme einer Vielheit von Dingen an sich sprechen: a) die numerische Verschiedenheit der Objekte, die transcendental bezogen werden; b) die Trennbarkeit der transcendental bezogenen Objekte voneinander; c) die Möglichkeit einer ewigen Vernichtung des einen Bewusstseins-Repräsentanten ohne des andern. Diese alle Erwägungen machen uns, wenn wir vor keiner Sphinx stehen bleiben wollen, den Gedanken einer Vielheit der Dinge an sich zur Notwendigkeit. Muss es also viele Dinge an sich geben, so muss es weiter ein Etwas geben, welches macht, dass diese verschiedenen Dinge nicht eines werden. Ein Medium muss es geben, welches die Individualität aufrecht erhält. Die Dinge müssen nebeneinander sein, und die Form des Nebeneinander muss dem Raume in der subjektiv-idealen Sphäre entsprechen. Diese gesuchte Form bietet sich uns in dem Raume, d. h. in der Begrifflichkeit desselben dar. Wir haben daher die wissenschaftliche Pflicht, wenn wir nur nicht durch andere triftigere Gründe gezwungen sein sollen, von dieser Annahme abzusehen, den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben. An direkten Gegengründen mangelt es aber, wie die frühere Widerlegung zeigte; wir erklären demnach die Einordnung des transcendenten Beziehungssystems unter dem Begriff „Raum“ für notwendig.

Die Notwendigkeit der Annahme, dass die Dinge an sich räumlich geordnet sind, lässt sich noch deutlicher einsehen, wenn man sein Augenmerk auf die Bewegung richtet. Dass Bewegungen in den Dingen an sich existieren, steht ausser Zweifel, denn ohne Bewegung ist, wie die Naturwissenschaft lehrt, keine Veränderung, auch keine qualitative, möglich. Ohne Veränderung aber ist keine Wirkung möglich, und ohne Wirkung ist das Ding an sich so gut als nichtexistierend zu betrachten. Müssen demnach in den Dingen an sich Bewegungen stattfinden, so ergibt sich die Annahme der Räumlichkeit oder wenigstens eines der Zeit in dieser Beziehung homogenen Begriffes der kontinuierlichen Grösse als Form derselben mit Notwendigkeit. Da wir uns die Bewegungen nicht anders als nur aus einer Verbindung von Zeit und Raum vorstellen können, d. h. nur als eine Dislokation der Objekte in gewissen Zeitpunkten, so muss in den Dingen eine analoge Verbindung stattfinden. Aber wenn man

sogar gegen Aristoteles die Veränderung nicht als eine Abart der allgemeinen Bewegung erklärt, so kann man noch immer nicht der Ansicht, welche den Dingen an sich die Räumlichkeit zuspricht, ausweichen, weil die Bewegung selbst auch ihr transcendentes Korrelat haben muss, welches von uns aber nur in der Form von Beweglichkeit, d. h. der Räumlichkeit, gedacht werden kann.

Als weitere Belege für die Räumlichkeit der Dinge an sich, sagt Hartman, sind folgende Tatsachen zu betrachten: a) die Tiefenanschauung, die auf eine objektiv-reale Entfernung bezogen wird, denn nur auf Grund dieser Voraussetzung wird es mir möglich, aus der Axenstellung der Augen, die von divergierenden Lichtstrahlen getroffen werden, auf eine bestimmte Entfernung der Lichtquelle zu schliessen und die derselben entsprechende Empfindung in einer Anschauung auf eine solche Entfernung hinaus zu projizieren. Gäbe es aber keine objektiv-reale räumliche Welt, dann würde die Tiefenanschauung auf einer falschen Prämisse beruhen und ist bloss eine Fiktion, eine Illusion des Verstandes; b) die Verschmelzung von Tastraum, Gesichtsraum und Bewegungsempfindungen zu einem und demselben Leib beruht auf der instinktiven Voraussetzung, dass alle diese drei subjektiven Leiber nur Wahrnehmungs-Repräsentanten des ihnen ähnlichen transcendenten Leibes sind. Wenn dies nicht der Fall wäre, so ist kein Grund, einzusehen, warum die drei Erscheinungsleiber wirklich nur als ein einziger aufgefasst werden. Man kann zwar versuchen, auch diese Beweise zu widerlegen, indem man sagt, dass, trotzdem wir psychologisch gezwungen sind, unsere Anschauung auf diese Grundlagen aufzubauen, die Wirklichkeit des Angenommenen in der transcendenten Welt damit noch nicht bewiesen ist. Allerdings, würden wir antworten, ist damit nichts Apodiktisches ausgemacht. Aber das eine muss doch zugestanden werden, dass diese Voraussetzung zur räumlichen Anschauung nötig ist, dass wir so die Anschauung verstehen. Und was ist unser ganzes wissenschaftliches Streben denn mehr als ein Erklären der Erscheinungswelt nach Prinzipien.[1] Endlich führt Hartman folgendes Beispiel zur Verdeutlichung seiner Anschauungen an: „Wenn ich ein Sternbild mit sieben in bestimmter Stellung und Entfernung voneinander befindlichen Sternen betrachte, so deute ich sieben Lichtreize auf meiner Netzhaut auf Grund der verschiedenen Lokalzeichen der sieben Empfindungen so, dass sie von verschiedenen Lichtquellen herkommende

[1] Kategorienlehre, S. 131.

Lichtstrahlen sind, d. h. dass die Fixsterne, von denen sie ausgesandt werden, sich als Dinge an sich im objektiv-realen Raum in solchen Stellungen und Abständen voneinander finden, wie meine räumliche Anschauung es nachbildlich rekonstruiert. Sind aber die sieben Fixsterne unräumlich und ebenso die von ihnen ausgesandten Lichtstrahlen und das Ding an sich meines Auges, das durch sie gereizt wird, dann hat meine ganze Konstruktion eines räumlichen Sternbildes keinen Sinn mehr, da sie keine perspektivische Rekonstruktion der wirklichen Verhältnisse mehr zu sein beanspruchen kann." Stehen wir aber vor der Auswahl, fährt Hartman fort, entweder zu behaupten: Wir werden von der Natur nur geprellt und zum besten gehalten, wenn wir vermeinen, die räumliche Ordnung derselben zu erkennen, oder umgekehrt anzunehmen, die Sache verhält sich wirklich so und nicht anders, so dürfen wir keinen Augenblick zögern, der letzteren Annahme den Vorzug zu geben und wenn auch nicht Apodiktizität, so doch den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben.

Noch einen letzten Einwand kann man gegen die objektive Realität des Raumes erheben. Es ist allgemein naturwissenschaftlich ausgemacht, sagt man, dass die Dinge an sich weder süss noch rot sind, dass also ihnen in der transcendenten Welt nichts entspricht. Und doch fügen wir uns in das Unvermeidliche und klagen gar nicht über die uns von der Natur aufgezwungene Illusion; warum sollen wir denn beim Raum anders verfahren und einen objektiv-realen Raum annehmen, um nur nicht über die notwendige psychologische Illusion in Verzweiflung zu geraten. Aber richtig betrachtet, sieht man sofort ein, wie haltlos der Einwand ist. Bei den sekundären Qualitäten hat das wissenschaftliche Denken nicht nur die Vorstellung der betreffenden Qualität, sondern auch eine Vorstellung von der ursächlichen Beschaffenheit der affizierenden Dinge an sich, nämlich das Bewusstsein der geforderten Anzahl von Schwingungen, die zur Hervorrufung der Empfindung *rot* benötigt werden. Folglich bleiben wir in keiner Illusion befangen, denn wir wissen ja, wie die Empfindung zustande kommt, d. h. was in der sie verursachenden Welt vorgeht. Anders aber verhält es sich mit den Anschauungs- und Vorstellungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit; spricht man dieselben den Dingen an sich ab, so bleibt die Erscheinungswelt unerklärbar, denn wir vermögen nicht einzusehen, warum wir gewisse Empfindungen räumlich anschauen müssen. Ja, selbst die

Erklärung der sekundären Qualitäten wird zu nichts, denn ohne Raum gibt es keine Schwingungen von Aetherwellen. Demnach hätten wir beim Raum das Recht, uns über Prellerei der Natur und psychologische Täuschung zu beklagen, falls ihm nicht ein Analogon in der transcendenten Welt entsprechen soll. Wir sehen uns infolgedessen zu der Annahme gedrängt, dass das transcendente Beziehungssystem ein System von einer dreifachen Mannigfaltigkeit ist.

Wir behaupten demnach, gestützt auf das Ausgeführte, dass den Anschauungsformen in der subjektiv-idealen Sphäre solche in der objektiv-realen entsprechen, oder mit andern Worten, dass die Dinge an sich zeitlich und räumlich geordnet sind. Wir sind mit unserer Untersuchung über Hartmanns Stellung zum Zeit- und Raumproblem fertig. Wollen wir in ganz kurzen Umrissen Hartmanns Ideengänge über Zeit und Raum zeichnen: Er bestritt zunächst Kants Annahme „einer aprioristischen Erkenntnis des a priori", aber ohne das a priori als solches zu leugnen, sondern er acceptiert es vielmehr unter dem Namen „Vorbewusste synthetische Funktion". Ferner bekämpft Hartmann den Kantschen Schluss von der Apriorität des Raumes auf die Phänomenalität desselben, die Kantschen Argumente für die Apriorität des Raumes, die er einer unerbittlichen, zersetzenden Kritik unterzieht, und ist derselbe zu dem Resultat gelangt, dass die Argumente ganz misslungen sind. Endlich führt Hartmann gegen Kant, nachdem er die direkten Beweise desselben für die Apriorität und Phänomenalität des Raumes aus dem Felde geschlagen hat, seine Beweise von der Anwendbarkeit von Zeit und Raum als Formen der Dinge an sich ins Treffen. Hiermit ist nun die Darstellung des Verhaltens Hartmanns zu dem Zeit- und Raumproblem geschlossen.

5. Die Verteidigung der transcendentalen Aesthetik durch Erhardt.

Wir treten jetzt ein in die Behandlung der zweiten Theorie, die sich dadurch von der ersten unterscheidet, dass sie ihr Verhältnis zu Kant so ausdrückt, dass sie demselben in der transcendentalen Aesthetik ganz beistimmt und nur die Analytik bekämpft. Der Vertreter dieser Ansicht (Erhardt) sucht in längeren Ausführungen, S. 92, 99, 163, 164 [1], die Anschauung zu begründen, dass die Zeit-

[1] Im Anschlusse an Hartmanns Buch « Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ».

und Raumvorstellung unmöglich von aussen gewonnen sein könne, sondern vom Innern des Subjektes stammen muss. Denn weder kann die Seele aus sich heraus und die Dinge umfassen, noch können die Dinge in die Seele hineinspazieren; sie müssen also Erzeugnisse der Seele sein, aus ihrem Selbst produziert ab interiori. Diese Behauptung, sagt Erhardt, stimmt überein mit der Kants von der Apriorität von Zeit und Raum als Formen der Anschauung, denn Apriorität im weiteren Sinne bedeutet nichts mehr als von der Seele erzeugt und nicht von äusseren Objekten abgezogen. Zu dieser Annahme einer Produktion der Anschauungsformen durch die Seele gesellt sich auch die, dass dieselben der Erfahrung vorausgehen und sie erst ermöglichen, und das heisst man das a priori im engeren Sinne. Dieses a priori im engeren Sinne ist das eigentlich Originelle von Kant, worin er vollständig recht hat. Den Bewusstseinsprozess hat man sich so zu denken: Die Dinge an sich affizieren die Seele, worauf die Seele Empfindungen auslöst und sie in die bereitliegenden Formen ordnet. Diese Formen haben im Gegensatze zu den Empfindungen keinen transcendenten Ursprung, sind also nur subjektiv. Die Kantschen Argumente, fährt er weiter fort, sind unüberwindlich; es gelang Hartmann so wenig wie Herbart u. a., die Argumente zu erschüttern. Erhardt unterzieht zu diesem Zwecke die Einwände Hartmanns einer Kritik und kommt zu dem Resultat, dass sie alle unhaltbar sind.

Wollen wir uns nun diese Kritik ansehen. Hartmann, sagt Erhardt, macht Kant den Vorwurf, er habe durch seine Annahme, der Raum ist als bewusste Vorstellung vor jeder Erfahrung im Bewusstsein vorhanden, die unbewusst synthetische Funktion mit der bewussten, logisch abstrahierten Form verwechselt. Dieser Vorwurf trifft aber nicht Kant. Kant wollte im ersten Argumente durchaus nicht behaupten, dass die Raumvorstellung vor aller Erfahrung im Bewusstsein existiert; er wollte bloss den Nachweis liefern, dass sie nicht von den Objekten abstrahiert ist, d. h. dass die Raumvorstellung nicht dadurch im Bewusstsein vorhanden ist, weil sie in der Aussenwelt existiert, sondern umgekehrt, dass sie in der Aussenwelt vorhanden ist, weil sie im Bewusstsein existiert. Kant wollte also gewissermassen gegen den naiven Realismus die Psychophysik, welche bewiesen hat, dass die Empfindungen Erzeugnisse des Subjektes sind, ins Feld führen. Und wenn Hartmann daran erinnert, dass Kant von der modernen Psychophysik noch keine Ahnung hatte, so

antwortet Erhardt darauf, dass man einem Kant, wie allen modernen Philosophen und Physiologen, so viel Weisheit zutrauen darf, um zu wissen, dass das Wahrgenommene nicht das draussen Existierende sein kann.

Nicht besser bestellt, sagt Erhardt, ist es um die Hartmannschen Einwände gegen das zweite Kantsche Argument, in dem von der Nichthinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung und der Hinwegdenkbarkeit des Materials derselben die Apriorität des Raumes bewiesen wird. Wenn Hartmann darauf hinweist, dass eine leere Raumvorstellung ohne jeden positiven Inhalt unmöglich ist, so ist dagegen zu erwidern, dass auch Kant selbst nicht an die Möglichkeit einer leeren Raumvorstellung dachte, sondern nur an die Konstanz der Form gegenüber dem Stoff, d. h. dass der Inhalt variabel ist, während die Form dieses Inhaltes immer dieselbe Dreidimensionale bleibt. Also nur auf die Stetigkeit der Form gegenüber dem Material begründete hier Kant seine Lehre von der Apriorität des Raumes. „Ja," heisst es in der Metaphysik, S. 177, „der ins Unendliche sich erstreckende Gesamtraum werde nicht die geringste Veränderung erleiden, wenn alle ihn jetzt erfüllende Körper plötzlich verschwinden und durch eine neue Welt der Dinge an sich ersetzt würden."

Auch die Einwände gegen den dritten Beweis, in dem Kant die Begrifflichkeit des Raumes durch den Hinweis auf seine Anschaubarkeit bestritt, sucht Erhardt zu widerlegen. Hartmann erhob nämlich gegen dieses Argument unter anderen Einwänden folgende zwei: a) Der Begriff selbst ist auch Anschauung, weil ein Begriff ohne jeden positiven Inhalt nicht vorstellbar ist; b) die Einzigkeit des Raumes steht mit der subjektiv-idealistischen Anschauung Kants in Widerspruch, denn nach dieser Anschauung existieren so viele Räume, als es Subjekte gibt. Erhardt erwidert darauf folgendermassen: Er geht des Näheren ein auf die Bedeutung des Begriffes und sucht die gewaltige Differenz zwischen Anschauung und demselben klarzulegen. Der Begriff, sagt er, wird gewonnen, indem man von dem einer Mehrheit von Individuen zukommenden Merkmalen abstrahiert und nur das ihnen allen gemeinsame Merkmal beibehält. Dieses Gemeinsame ist als solches, ohne dass man sich etwas von dem Individuellen hinzudenkt, nicht anschaulich. Glaubt jemand einen allgemeinen Begriff anschauen zu können, so muss er unbedingt einen Teil des allgemeinen Begriffes im Sinne haben; das Allgemeine oder der Begriff ist nur ein Denkgebilde. Wie ganz anders verhält sich die Sache

mit dem Raum, derselbe ist „in allen seinen Teilen anschaulich“. Metaphysik, S. 189, d. h. in seiner Totalität, demnach kann er kein Begriff sein. Gegen den zweiten von ihm berücksichtigten Einwand Hartmanns macht er geltend, dass es Kant nicht darauf ankommt, zu beweisen, dass es nur ein einmaliges Vorhandensein des Gesamtraumes im Bewusstsein gibt, sondern darauf, dass die einzelnen Räume Teile, Einschränkungen des einen Gesamtraumes sind. „Ob aber der Gesamtraum selbst für alle Individuen der gleiche Gegenstand oder vielmehr in so viel einzelnen Exemplaren vorhanden ist, als es vorstellende Subjekte gibt, ist vollkommen gleichgiltig.“ [1] Und soll es so viele Gesamträume geben als einzelne Subjekte, so sind alle einzelnen Gesamträume nur Teile und Einschränkungen dieses einen subjektiven Gesamtraumes. Das Kantsche Argument bleibt also unangetastet.

Nicht minder energisch versucht Erhardt die Angriffe Hartmanns gegen das vierte Kantsche Argument zurückzuweisen. Die Angriffe zerfallen in zwei Teile: Erstens enthalten sie einen Protest gegen die Ansicht von dem Gegebensein einer unendlichen Grösse im Bewusstsein, welche Ansicht einen Widerspruch in sich schliesst, da alles Gegebene eo ipso endlich ist; zweitens erbringen die Angriffe an der Hand der Mathematik den Beweis, dass ein Begriff der Möglichkeit nach unendliche Vorstellungen in sich enthalten kann und ziehen weiter aus dieser Annahme den Schluss, dass der Raum Begriff ist. Gegen diese Angriffe erwidert Erhardt folgendes: Er weist zur Widerlegung des ersten Angriffes auf die Antinomien hin, wovon zu ersehen ist, wie tief Kant von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass die Vorstellung ein Unendliches niemals fassen kann. Es ist also ersichtlich, meint Erhardt, dass Kant von Hartmann darüber keine Belehrung braucht; was er mit dem Gegebensein einer unendlichen Grösse im Bewusstsein sagen wollte, ist nur so zu verstehen, dass wir „im Fortgange der Entwicklung der Raumvorstellung auf keine Grenze stossen können“. „Nur“, heisst es in Metaphysik, S. 198, „als eine ihm neue Wahrheit würde er (Kant) ihn nicht betrachten können und die ihm zugedachte Belehrung ablehnen müssen“. Dem zweiten Angriff sucht Erhardt dadurch zu begegnen, dass er zwar Hartmann zugibt, dass es sich bei der Zahl so verhält, aber gerade davon, weil es sich bei der Zahl so verhält wie beim Raum, zieht er den Schluss, dass Zahl und Raum etwas ganz anderer Art sind als die Allgemein-

[1] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 195.

begriffe, denn bei ihnen ist das Generelle in dem Einzelnen vollständig enthalten, was von Zahl und Raum nicht ausgesagt werden kann. Denn man kann nicht sagen, jede einzelne Zahl enthält in sich die unendliche Reihe, jeder einzelne Raum enthält in sich den unendlichen Gesamtraum, also sind sie von besonderer Art, d. h. Anschauung und nicht Begriff. Hiermit erledigt Erhardt auch die Kritik gegen das vierte Argument in einem Kant durchaus recht gebenden und beistimmenden Sinne.

Auch den letzten und indirekten Beweis Kants sucht Erhardt mit aller Hartnäckigkeit zu verteidigen. Kant hat nämlich aus der Apodiktizität der Geometrie die Apriorität des Raumes bewiesen, worauf Hartmann den Vorwurf erhob, er (Kant) habe die angewandte Mathematik mit der reinen vertauscht, denn die Notwendigkeit, sich das formallogische Verhältnis der Dinge so denken zu müssen, schliesst an sich nicht aus, dass das Material sich nach diesem subjektiven Zwange richten muss. Erhardt sucht diesen Einwurf durch folgende Erwägung zu widerlegen: Die Trennung in Bezug der Apodiktizität zwischen reiner und angewandter Mathematik ist nicht statthaft, denn wenn es auch wahr ist, dass die Axiome Urteile sind, so ist doch nicht minder wahr, dass diese Urteile aus sich keinen Inhalt erzeugen können, dass sie an sich eine leere Form sind, die auf die Erfüllung mit Inhalt warten und dass sie erst dann Sinn haben, wenn sie mit einem Inhalt gefüllt eine Einheit bilden. Diese Darlegung also, sagt Erhardt, liefert den Beweis, dass wir ohne das durch die Anschauung gelieferte Material zu keiner formallogischen Bestimmung der Objekte gekommen wären. Metaphysik, S. 214, heisst es wörtlich: „Nur für die Anschauung hat der Begriff der geraden Linie überhaupt einen Sinn, und nur die Anschauung gibt uns die Gewissheit, dass jede andere Linie zwischen zweien Punkten länger als die gerade ist.“ Folglich, schliesst Erhardt weiter, ist die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ nur dadurch zu lösen, dass man sagt: Die Urteile sind möglich, weil auch ihr Material a priori gegeben ist. Hiermit ist die Stellungnahme Erhardts zur Frage der Apriorität des Raumes klargelegt.

Wir kommen nun zu der Untersuchung des Verhaltens Erhardts zu der Phänomenalität oder Idealität des Raumes. Wie bei der Apriorität, so stellt sich auch hier Erhardt an die Seite Kants gegen Trendelenburg und Hartmann und erklärt den Schluss von der Apriorität auf die Phänomenalität des Raumes für berechtigt. Denn, sagt

er, wenn der Raum nicht ein von den Objekten abstrahierter Begriff sein kann, weil Aeusseres von der Seele nicht wahrgenommen wird und er von der Seele erzeugt, also subjektiv und a priori ist: was soll uns denn zwingen können, diesem subjektiven Raum auch reale Geltung zuzuschreiben? Also hat Kant mit dem Schluss von der Apriorität auf die Subjektivität des Raumes vollkommen recht. Denn heisst es,[1] „wenn man einmal den subjektiven Ursprung des Raumes zugibt, so heisst es gar nichts anderes, als den äusseren Raum unserer Wahrnehmung in allen seinen Teilen für subjektiv erklären."

Wenn Hartmann zur Begründung der objektiven Realität des Raumes darauf hinweist, dass der Instinkt trotz aller erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen daran festhält, dass die Dinge räumlich sind und dass dieses Festhalten des Instinktes an die Räumlichkeit derselben eine Prellerei und Zumnarrenhalten ersten Ranges vonseiten der Natur wäre, wenn es sich auch in Wirklichkeit nicht so verhält, dass die Dinge an sich die Prototypen der Vorstellungen wären, so bemerkt Erhardt dagegen, der Instinkt hält trotz aller kritischer Erklärungen auch daran fest, dass die Vorstellungen die Dinge an sich sind, und wenn der erkenntnistheoretisch ausgebildete Verstand sich damit abzufinden weiss, dass er in Bezug des Wahrnehmungsprozesses schon einmal der Gefoppte ist, so ist nicht einzusehen, warum wir, um nur nicht der Natur Prellerei und Fopperei zuschreiben zu müssen, den Dingen an sich Räumlichkeit beilegen sollen. „Muss er dies," heisst es vom Instinkt,[2] „einmal preisgeben, so dürfte es ihm sehr gleichgiltig sein, ob jenseits der Erfahrung eine räumliche oder unräumliche Welt liegt." Den weiteren Beweisen Hartmanns für die transcendente Realität des Raumes, die sich darauf stützen, dass bei der Annahme der Raumlosigkeit der Dinge an sich die Geometrie und die Naturwissenschaft aufhören würden, wirkliche und wertvolle Wissenschaften zu sein, weil in diesem Falle beide uns nur eine schnurrige Einrichtung unseres Verstandes zeigen würden, tritt Erhardt mit folgenden Widerlegungen entgegen: erstens mit dem Hinweis, dass wir es nur mit Vorstellungen zu tun haben und an die Dinge niemals herankommen, folglich, sagt er, sind für uns die Verhältnisse und Gesetze dieser Erscheinungen, die unsere Wirklichkeit ausmachen, von höchst praktischer Bedeutung, wenn sich in ihnen auch nichts von den transcendenten Beziehungen der

[1] Metaphysik, S. 294.

[2] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 302.

Dinge kund tun sollen; zweitens, meint Erhardt, hat man es gar nicht nötig, dem transcendentalen Realismus das Zugeständnis zu machen, dass die Folgerung des transcendentalen Idealismus die ist, dass wir es nur mit der Einrichtung unseres Verstandes zu tun haben, ohne an die wahren Gesetze des Seins heranzukommen, denn wenn auch die geometrischen Gesetze und die Bewegungen nicht Abbilder der Beziehung der Dinge an sich sind, so sind sie doch Folgen eines gewissen transcendenten Beziehungssystems, das ihnen in der Welt der Dinge an sich entspricht. „Indem wir nun die äusseren Gegenstände der geometrischen Messung unterwerfen, lernen wir freilich nicht diejenigen Verhältnisse kennen, die ihnen als Dinge an sich zukommen, aber doch immer den vollkommen gesetzmässigen Ausdruck ihrer absolut realen Eigenschaften unter den Bedingungen unserer Anschauung.“ [1] Und an einer anderen Stelle weiter: „Wenn Hartmann ferner dem Analogon des Raumes Dimensionen, und zwar drei, zuschreibt, so sind auch wir natürlich davon überzeugt, dass demjenigen, was wir beim Raum Dimension nennen, in der objektiven Welt irgend etwas entsprechen muss.“ [2] Bei diesem Stand der Dinge, sagt Erhardt, dass die indirekten Beweise für die Räumlichkeit der Dinge an sich als nicht stichhaltig sich erwiesen haben und der Wahrnehmungsraum allseitig als ein subjektives Produkt anerkannt wird, ist mit höchster Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der Raum nur subjektiv-ideal ist.

Haben wir nun gesehen, dass Erhardt sich bei dem Raum zu Kant schlägt, so tut er es auch bei der Zeit. Wir werden es nicht nötig haben, alles von ihm zu diesem Behufe Vorgebrachte zu erörtern, da Erhardt selbst gesteht,[3] dass seine Argumente für die Zeit nur eine Reproduktion derjenigen des Raumes sind. Es wird eine allgemeine Notiznahme genügen. Die Zeitvorstellung, sagt Erhardt, kann keine Abstraktion von äusseren Gegenständen sein, denn Aeusseres kann von der Seele nicht wahrgenommen werden. Sie kann aber auch keine innere Abstraktion sein, d. h. aus inneren seelischen Vorgängen abstrahiert sein, wie die sogenannten psychologischen Theorien wollen,[4] denn alle diese Abstraktionen setzen schon die Zeitvorstellung voraus; dieselben können also nur zur Entwicklung

---

[1] Metaphysik, S. 337.

[2] Ibid., S. 352.

[3] Ibid., cf. S. 369 und 400.

[4] Vgl. Metaphysik, S. 383—388.

der Zeitvorstellung beitragen, nicht aber die Ursachen der Entstehung sein. Die Zeitvorstellung muss demnach so wie die des Raumes der Erfahrung vorausgehen und ein dieselbe bildender Faktor sein, das heisst: die Zeitvorstellung ist a priori, und dadurch ist sie auch subjektiv-ideal.

Wenn man, sagt Erhardt, gegen die Phänomenalität der Zeit geltend macht, dass wir uns ohne dieselbe kein Geschehen und Verändern, überhaupt keine Wirkung vorstellen können, so ist zu erwidern: Allerdings, wir in unserer Konstitution können uns kein unzeitliches Geschehen und Verändern vorstellen, aber sie schliesst in sich noch nicht die Notwendigkeit, dass überhaupt ein zeitloses Geschehen und Verändern unmöglich ist, dass also, mit anderen Worten zu sagen, das Geschehen an sich der Zeit bedarf. Demnach können wir, schliesst Erhardt, mit gutem Rechte annehmen, dass es in der Welt der Dinge an sich ein unzeitliches Geschehen und Verändern gibt. „Wie freilich," heisst es,[1] „der Verlauf eines zeitlosen Geschehens gedacht werden müsse, können wir nicht mehr angeben, da wir eben vermöge der ursprünglichen Organisation unseres Vorstellungsvermögens an die zeitliche Auffassung alles Seins und Geschehens gebunden sind.

Mit der gegenwärtigen Darstellung ist das Verhalten Erhardts zur transcendentalen Aesthetik klargelegt worden, dessen Untersuchung unserseits wir uns für später vorbehalten haben.

6. Die teilweise Bekämpfung der transcendentalen Aesthetik durch Busse.

Wir werden nun programmgemäss zur Erörterung der dritten Theorie oder des Verhaltens Bussens zur transcendentalen Aesthetik von Kant übergehen. Busse erklärt sich, in Bezug des Raumes vollkommen mit Kant einverstanden zu sein, ohne auf eine nähere Begründung einzugehen. Demnach werden auch wir uns mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen können und werden uns mit einem allgemeinen Registrieren, dass Busse den Raum gleich mit Kant für subjektiv-ideal hält, begnügen müssen. Auch bezüglich der Zeit fasst Busse seine Behauptung sehr konzis, weshalb er uns auch hier nicht

[1] Metaphysik u. s. w., S. 418.

viel zu schaffen geben wird. Erklärt sich Busse bezüglich des Raumes für Kant, so opponiert er ihm bei der Zeit.

Die Zeit, sagt Busse, muss real sein, denn wenn man die Zeit sogar für subjektiv hält, so muss sie doch von einem Subjekte gesetzt sein, d. h. die Psyche muss sich, um die Zeitvorstellungen erzeugen zu können, funktionierend verhalten, eine Funktion aber vermögen wir uns unzeitlich nicht vorzustellen. Es kann dem subjektiven Idealismus damit nicht genützt werden, dass er darauf hinweist, dass die Vorstellung einer Zeitstrecke doch eine gleichzeitige Auffassung der Zeitteile ist, d. h. dass die Vorstellung der Aufeinanderfolge der Vorstellungen selbst keine Aufeinanderfolge ist, sondern sich in einem momentanen Akte abspielt, da nur darin, dass man verschiedene Zeitteile gleichzeitig vorstellen kann, der Vorteil liegt, dass man eine Vergleichung und Unterscheidung der verschiedenen Zeitteile unternehmen kann. Das, sagt Busse, ist ganz richtig, aber ebenso richtig doch auch, „dass diese simultane Apprehension die Momente, die sie in der Zeitstrecke vorstellt, mag sie auch mit gewissen Temporalzeichen des Vorher und Nachher versehen sein, nicht als successive, sondern als koexistierende gleichzeitig vorstellt.“ [1] Mit verständlicheren Worten heisst es: „Das Bewusstwerden des zeitlichen Verlaufes erfordert, dass es dem Bewusstsein möglich wird, die vorgestellte Reihe der Zeitteile durchwandern zu können, welches Durchwandern ein psychisches Geschehen ist, das von uns nur zeitlich gedacht werden kann und muss.

Ferner macht Busse im Anschluss an Lotze gegen Kant geltend, dass mit der Annahme des subjektiven Idealismus alle kausale Welterklärung aufhört und die Begriffe, Entwicklung, Fortschritte, Zweck und Freiheit zu machtlosen Schatten herabsinken müssen. Endlich, fährt Busse fort, hat Kant mit seinem Hinwegdenkenkönnen der Vorstellungen aus der Zeit sehr unrecht. Man denke sich einmal ein Verschwinden alles Inhaltes aus der Zeit und das Wiedererfüllen mit demselben, und versuche es dann, die Pausezeit zu bestimmen. Eine Minute? Eine Stunde? Ein Tag? Tausend Jahre? Eine Million Jahre? Jede Antwort ist richtig und falsch, denn da der Wechsel der Erscheinungen, aus dem wir die Zeitdauer zu bestimmen pflegten, nicht vorhanden ist, so hört die Bestimmung auf. Eine Zeit aber, die sich nicht bestimmen lässt, ist keine Zeit, daher ist die Pausezeit keine Zeit, also ist eine leere Zeit unmöglich. Aus all dem

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 80.

Angeführten ergibt sich die objektive Realität der Zeit, und wir haben in der Erforschung des Seins das gute Recht, wenn auch nicht die Begriffe und Zustände der räumlichen Anschauung, aber doch die der zeitlichen mit Nutzen zu verwenden.

---

7. Kritische Vergleichung der drei Theorien und Resultat.

Mit der Darlegung der Busseschen Ansicht über die transcendentale Aesthetik ist die von uns sogenannte „Dritte Theorie" erschöpft. Dieselbe besteht, wie wir gesehen, darin, dass man Kant in Bezug auf den Raum recht gibt, ihm aber seine Behauptung über die Zeit streitig macht und darauf die Ansicht stützt, dass die Kategorien auf die Dinge an sich anwendbar sind, d. h. dass dieselben erkenn- und bestimmbar sind.

Diese drei Theorien waren aber nur formaler Natur, sozusagen Methoden der Auseinandersetzung mit dem Kantianismus, wenn man einerseits mit ihm in gewissen Beziehungen steht, anderseits aber über die von diesem festgesetzten Grenzen, welche nicht übertreten werden dürfen, hinausgehen will. Welche Theorie in Wirklichkeit die auch inhaltlich richtige sei, wissen wir noch nicht. Eine jede von den Dreien erhebt den Anspruch, die richtige zu sein. Unsere Aufgabe wird es nun sein, nachdem wir ihr gemeinsames Ziel kennen, und da wir auch ihre gegenseitigen Gründe angehört haben, unsere Meinung darüber zu äussern. Bevor wir aber zur Beurteilung des Hauptproblems übergehen, wird es geraten sein, unsere Ansicht über die Kontroverse zwischen Hartmann und Erhardt in Bezug der transcendentalen Aesthetik zum Ausdrucke zu bringen. Auf Hartmanns Einwurf gegen Kants ersten Beweis, derselbe habe die unbewusst-synthetische Funktion mit der bewusst-logisch abstrahierten konfundiert, antwortet Erhardt: Kant wollte mit seinem ersten Beweis nur die naiv-realistische Anschauung vernichten, welche vermeint, den Ursprung der Raumvorstellung von einer Abstraktion aus den Verhältnissen ableiten zu können, und damit hat ja Kant vollkommen recht, wie die Physiologie seine Vermutungen in glänzendster Weise bestätigt hat. Auch wir können nicht anders, als Kant in dieser Beziehung Recht zu geben, wenn es nur wahr wäre, dass er im ersten Beweis die Bekämpfung des naiven Realismus vor Augen hatte. Tatsächlich ist es nicht so. Kant wusste zwar ja die zu seiner Zeit schon

ziemlich alte Wahrheit, dass die Empfindung subjektiv ist. Aber hier im ersten Argument ist das nicht gemeint und konnte nicht gemeint sein, denn wenn die Subjektivität der Empfindung für die Apriorität massgebend wäre, d. h. wenn Kant in seinem ersten Beweise nur die hausbackene Weisheit von der Subjektivität der Empfindung vortischen wollte, so hätte er es nicht nötig gehabt, das Raumproblem als solches abgesondert von dem Material zu behandeln; er (Kant) hätte es vielmehr zusammen mit demselben behandeln müssen. Wenn dies der Sinn des ersten Beweises sein soll, so würden sich Konsequenzen von folgenschwerer Tragweite ergeben, denn wie kann der nichtempirische Ursprung der Raumvorstellung aus ihrer Subjektivität nachgewiesen werden, d. h. wie kann sie eine Vorstellung a priori sein, wenn dasselbe Material, das auch subjektiven Ursprungs ist, auf empiristischem Wege gewonnen wird? Womit soll Kant dann das engere a priori nach Erhardt, d. h. das frühere bewusste oder unbewusste Vorhandensein einer synthetischen Funktion, wie er sie im ersten Beweis[1] doch fordert, begründen können? Würde der natürliche Verstand nicht umgekehrt eine Analogie zwischen Form und Inhalt machen und sagen, wie das Material von aussen gegeben und die Empfindung veranlasst, ebenso wird auch die Form gegeben und ist also auch empirisch so gut wie der Inhalt. Mit welchem Rechte würde Kant ein Stück von der empirisch gegebenen subjektiven Empfindung herausreissen können und sie als vorhergehende Form der Empfindung bezeichnen?

Wir kommen also zu einem Resultat, das nach beiden Seiten widerspricht. Es widerspricht Hartmann in seiner Behauptung, als ob Kant von der seit Descart bekannten Weisheit „der Subjektivität der Empfindung“ gar nichts wusste. Es widerspricht aber auch Erhardt, dass Kant mit seinem ersten Beweis eben diese banale Weisheit zum Ausdrucke bringen wollte. Unserer Ansicht nach will Kant im ersten Beweis, gestützt auf seine fundamentale Voraussetzung von der logischen Trennung von Inhalt und Form,[2] den Beweis liefern,

[1] In demselben heisst es von der Raumvorstellung folgendermassen: « sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich ».

[2] Wie er die Sache in der Einteilung zur Kritik der reinen Vernunft, S. 49, Ausg. Kehrbach, klarlegt: « In der Erscheinung nenne ich das, was mit der Empfindung korrespondiert, die Materie desselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. »

dass die Form der raumlosen Qualitäten nicht wie dieselben aus der Erfahrung stammt. d. h. nicht erst mit der Wahrnehmung gegeben wird. sondern vor derselben „im Gemüte a priori bereit liegen muss“. Denn die Empfindungen werden a) auf ein „ausser mir“ bezogen. d. h. auf ein von meinem Ich unabhängigen Etwas; b) sind diese hinausprojizierten Empfindungen voneinander nicht bloss qualitativ, sondern auch örtlich verschieden. Unsere Meinung geht also dahin. dass Kant mit dem ersten Beweis das Vorherexistieren der Form vor dem Stoff, nicht die Subjektivität der Empfindung dartun will.

Befinden wir uns demnach in dieser Beziehung in Uebereinstimmung mit Hartmann. so müssen wir in der Kritik des ersten Kantschen Raumargumentes von ihm abweichen, resp. dieselbe weiter ausbauen. Hartmann wirft nämlich Kant vor, er habe durch seine Behauptung, die Raumvorstellung kann nicht gegeben sein. die logisch abstrahierte Form mit der realen synthetischen Funktion verwechselt, weil nur letztere früher existiert. aber nicht im Bewusstsein. sondern als unbewusste Vorstellung. Er stimmt also Kant in fast allen seinen Voraussetzungen und Konklusionen bei. mit der einzigen Ausnahme. dass die realiter vor dem Stoff existierende Form nicht im Bewusstsein gegenwärtig sein kann. weil diese Form erst das Bewusstsein bildet. Wenn wir aber selbständig den Beweis analysieren. so finden wir Voraussetzungen und Schlüsse. die nicht so leicht in Kauf zu nehmen sind. Beginnen wir mit der Analyse des Beweises: Zuerst begegnen wir der ersten fundamentalen Voraussetzung von Kant. der Trennung der Form vom Stoff der Empfindung. Diese Uebertragung der begrifflichen Trennung von Form und Stoff in eine Reale ist zwar eine Voraussetzung schwerwiegender Natur. aber eine Voraussetzung von der Art, dass man sie vertragen kann. denn weil uns in der Vorstellung als solcher wirklich eine Verschiedenheit begegnet. so haben wir das Recht. diese Verschiedenheit in eine Reale zu verwandeln. Nicht aber so leicht hinzunehmen ist eine andere Voraussetzung Kants. die den Nerv des ersten Kantschen Raumargumentes bildet. nämlich die. dass die real getrennten Faktoren der Empfindung einen verschiedenen Ursprung haben müssen. resp. dass die Form nicht mit der Empfindung gegeben werden kann. Oder. wie Kant es wörtlich formuliert.[1] „da das worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewissen Formen gestellt werden können. nicht selbst

[1] Kritik der reinen Vernunft. S. 49.

wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen," welche Formulierung identisch ist mit dem Grundbeweis der These des ersten Kantschen Argumentes, indem es heisst, dass, um die qualitativen Empfindungen auf ein Ausser mir und ein Neben- und Aussereinander beziehen zu können, die Raumvorstellung, d. h. das ordnende Prinzip der Empfindung, zugrunde liegen muss.

Diese zweite Voraussetzung ist schon aus dem Grunde schwer zu teilen, weil wir nicht den Grund einsehen können, warum das Objekt nicht die Kraft haben soll, vermittelst seiner Einwirkung auf uns in uns jene formalen Empfindungen hervorzurufen, so gut wie es die Kraft besitzt, in uns qualitative Empfindungen hervorzurufen. Und ebenso, wenn das Vermögen der Sinnlichkeit imstande ist, infolge jener Einwirkungen uns qualitative Empfindungen zu verschaffen, warum soll ihm versagt bleiben, infolge derselben Ursachen für uns quantitative formale Eindrücke produzieren zu können. Mit der Annahme dieser Theorie aber muss die Identifikation der Form mit dem subjektiven Element in der Vorstellung wegfallen. Aber wenn wir auch Kant das Zugeständnis machen sollen, dass das Subjekt die Ordnung des Materials aus sich selbst erzeugt, so ist noch immer das, worauf es Kant hier in diesem Beweise ankommt, nämlich der Nachweis der früheren bewussten oder unbewussten Existenz der Form, nicht erbracht, weil doch die Möglichkeit vorhanden ist, dass das Subjekt die Form gleichzeitig mit dem Empfang des Materials produziert. Hiermit wäre aber der empirische Ursprung der Raumvorstellung durch nichts beeinträchtigt, denn dieselbe kann doch so gut von der Erfahrung abgezogen sein wie die Empfindung.

Es darf also nach dem Gesagten von einer Priorität der Form vor dem Stoff in gar keinem Sinne die Rede sein. Hiermit sind die Erörterungen über den ersten Kantschen Beweis geschlossen. Dieselben haben folgende Resultate zu Tage gefördert: a) Wir haben uns in der Beurteilung des Argumentes für Hartmann gegen Erhardt entschieden, d. h. wir haben nachgewiesen, dass der erste Beweis unmöglich zugunsten der Subjektivität der Empfindung geführt sein kann; b) wir haben uns auch gegen Hartmann erklärt, welcher die Kantsche Voraussetzung teilte, dass das ordnende Prinzip nicht in der Empfindung selbst liegen kann und dafür die subjektiv-synthetische Funktion einführte, und haben dargetan, dass das Formale uns

durch die Empfindung gegeben wird, so gut wie das Materiale. Unser Standpunkt ist mit einem Worte zu sagen dieser: Interpretatorisch stimmen wir überein mit Hartmann gegen Erhardt, sachlich aber gegen Hartmann mit Stumpf.[1]

---

[1] Vgl. seine Schrift «Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.» 1873. S. 11, 20, 107, 133, 272, 277.

Da wir hier auf dieses spezielle Thema weiter nicht eingehen können, so lassen wir zum Zwecke besserer Orientierung einige Stellen aus dem angeführten Werke folgen, in denen der von uns acceptierte Standpunkt am klarsten und präzisesten zum Ausdruck kommt.

S. 214. Die Antwort auf die vorgelegte Frage: «Wie verhalten sich Raum und Qualität in der Vorstellung zu einander?» ist also: Sie sind Teilinhalte, d. h. sie können ihrer Natur nach nicht getrennt voneinander in der Vorstellung existieren, nicht getrennt vorgestellt werden. Daraus folgt nun unmittelbar, oder ist damit schon gesagt, dass der Raum ebenso ursprünglich und direkt wahrgenommen wird wie die Qualität, da sie eben einen untrennbaren Inhalt bilden. Nicht bloss jetzt werden beide Inhalte immer zusammen wahrgenommen und vorgestellt, sondern in den ersten Augenblicken des Bewusstseins ist mit dem einen der andere schon da, und dies wiederum nicht bloss faktisch durch irgend einen Mechanismus, sondern logisch notwendig, ähnlich wie die Qualität auch nicht ohne irgend eine Intensität vorgestellt wird. — Hier galt es aber vielmehr, festzustellen, dass irgend ein Raum sofort mit und in der Qualitätsvorstellung gegeben ist: ibid. S. 272—273: Es gibt einen Gesichtsraum, d. h. einen besondern Sinnesinhalt, der ebenso wie die Farbenqualität infolge des optischen Nervenprozesses direkt empfunden wird, und der alle Merkmale an sich trägt, welche wir dem Raum zuschreiben. Dieser Inhalt ist also weder nur eine Kombination von Farbenqualitäten unter sich, noch mit Qualitäten anderer Sinne, z. B. des Muskelsinnes, noch etwa durch spontane Produktion der Seele (auf gegebene Anlässe hin) zu Farbenqualitäten hinzugefügt. — Seite 73: Raum und Farbenqualität sind Teilinhalte, d. h. sie verhalten sich nicht wie Farben und Töne zueinander, die ihrer Natur nach getrennt vorgestellt werden können, sondern werden naturnotwendig in- und miteinander erfasst, wie auch Qualität und Intensität. Jeder Gesichtsinhalt ist seiner Natur nach räumlich bestimmt, wie er qualitativ, intensiv und zeitlich bestimmt ist. Von diesen Bestimmungen ist keine mehr und keine weniger als die übrigen ein besonderer selbständiger Inhalt. — S. 307: Der Kern unserer Ansichten ist in den Sätzen ausgesprochen, dass der Raum in derselben Weise empfunden werde wie die sinnlichen Qualitäten, aber mehr als sie der Ausbildung bedarf, einer Ausbildung, die jedoch gleichfalls ganz auf den gewöhnlichen Wegen, denen der Assoziation und der Verarbeitung durch die Phantasie und die Reflexion, vor sich geht. — S. 314: Gewiss ist der Raum nicht bloss durch die Natur der einwirkenden äusseren Ursachen, sondern auch durch die des Subjektes bedingt. Aber dies gilt von ihm nicht mehr als von jedem Empfindungsinhalt und von jedem Produkt einer Wir-

Wir kommen nun zum zweiten Beweis, in dem Kant aus der Nichthinwegdenkbarkeit des Raumes und der Hinwegdenkbarkeit des Materials die Apriorität des Raumes beweist. Hartmann hatte gegen denselben den Vorwurf der Unmöglichkeit einer leeren Raumvorstellung erhoben, worauf Erhardt erwiderte, auch Kant habe nicht an die Möglichkeit einer leeren Raumvorstellung gedacht, sondern nur an die Konstanz der Form gegenüber dem Inhalt. Auch in der Verteidigung des zweiten Argumentes gibt Erhardt wie bei der des ersten Hartmann zu, dass, wenn Kant das gewollt hätte, was ihm Hartmann zumutet, er mit seinen Einwänden recht hätte; nur bekämpfte er eben diese Behauptung, aber mit dem Unterschiede, dass im ersten Beweis Erhardt Hartmann gegenüber bestreitet, dass der Zweck des Beweises derselbe ist, den Hartmann annimmt, während er hier Hartmann den Schluss zugibt, d. h. dass Kant das gemeint hat, nur bestreitet er ihm gegenüber, dass Kant zur Begründung seiner These von der Apriorität des Raumes diese Untersätze benutzt hat.

Unsere nächste Aufgabe wird es sein, zu untersuchen, was im zweiten Beweis der Beweisgrund für die Apriorität des Raumes ist. Die Nichthinwegdenkbarkeit desselben und die Hinwegdenkbarkeit des Materials, wie Hartmann glaubt, oder die Konstanz des Raumes, d. h. die Stetigkeit der geometrischen Gesetze gegen die Variabilität des Stoffes, wie Erhardt meint. Wir glauben, dass Kant unmöglich die Stetigkeit der geometrischen Gesetze als Beweisgrund für die Apriorität der Raumvorstellung gebraucht hat. Denn wenn Kant zugestanden hätte, dass die Raumvorstellung unabhängig von dem Material nicht existieren kann, so wäre dieses Zugeständnis gleichbedeutend mit dem Aufgeben des Gedankens einer Absolutheit der Raumvorstellung, also mit dem Verzicht auf die Apriorität des Raumes, denn indem wir sehen, dass die Raumvorstellung in ihrer Existenz von dem Material abhängig ist, so ist kein Grund vorhanden, ihre gleichzeitige Gegebenheit mit dem Stoff, als eine denselben begleitende, immer gleiche Form, die ohne ihr Korrelat, Stoff geheissen, nicht denk-

kung überhaupt. Weit entfernt, dadurch eine exzeptionelle Stellung zu erhalten, wird er damit nur den übrigen Empfindungen koordiniert. Und so wenig will diese Bedingtheit durch das Subjekt besagen, dass daraus unmittelbar noch nicht einmal etwas über die Subjektivität im gewöhnlichen Sinne des Wortes folgt, d. h. darüber, ob der Empfindungsinhalt den äusseren Reizen ähnlich sei oder nicht. Die Bewegung eines gestossenen Körpers ist der des stossenden ähnlich, und doch ist sie durch die Natur des Subjektes mitbedingt.

bar ist, zu negieren. Und die Absolutheit der Raumvorstellung, trotz ihrer Abhängigkeit von dem sie erfüllenden Stoff, auf den einzigen Umstand aufzubauen, dass der Raum eine immer gleiche Form hat, geht auch nicht, denn diese Ueberzeugung ist erst auf dem Wege der Abstraktion, d. h. der Erfahrung gewonnen, welche, wie alle Erfahrung, kein Absolutes, mithin keine Vorstellung a priori liefern kann. Endlich ist gegen Erhardt zu erwidern, dass wenn Kant von der Stetigkeit der geometrischen Gesetze die Apriorität beweisen wollte, so hätten wir Kant eine Konfusion vorzuwerfen, denn dieser Beweis würde nach der ersten Auflage den dritten Beweis nach der zweiten die transcendentale Erörterung überflüssig machen, in denen Kant die Geometrie als indirekten Beweis für seine Lehre anführte. Abgesehen davon, dass die Geometrie nur einen indirekten Beweis liefert, während dieses Argument ein direktes sein will, welche Konfusion wir ohne Not einem Kant nicht zumuten wollen.

Es ist demnach anzunehmen, dass Kant bei der Begründung der Apriorität der Raumvorstellung nicht an die Konstanz, sondern an die Nichthinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung und an die Hinwegdenkbarkeit des Stoffes derselben gedacht hat. Diese Voraussetzung hält aber Erhardt selbst für falsch, folglich ist das zweite Raumargument ganz misslungen. Misslungen wäre das zweite Argument auch dann, wenn sogar die Kantsche Behauptung wahr wäre, dass man in seiner Phantasie von dem die Raumvorstellung ausfüllenden Material absehen kann, denn wie Hartmann in seiner Kritik gefragt und worauf Erhardt merkwürdigerweise nicht einging: Wie kann man aus dem Umstand, dass man in seiner Phantasie von dem Stoff abstrahieren kann, auf die Apriorität der Form schliessen, wenn sie in der Wirklichkeit nur verbunden vorkommen? Haben wir uns in der Beurteilung des ersten und zweiten Raumargumentes für Hartmann gegen Erhardt entschieden, so werden wir es aus gewichtigen Gründen auch beim dritten Argument für die Nichtbegrifflichkeit des Raumes tun.

Gegen die von Hartmann erhobenen Einwände, dass der Begriff auch Anschauung sei und dass die Einzigkeit des Raumes mit Kants subjektivem Idealismus in Widerspruch steht, hat Erhardt erwidert: a) Der Begriff ist in seiner Allgemeinheit nicht anschaulich, sondern nur in seinen Teilen, während der Raum als Totalität anschaulich ist, folglich kann der Raum kein Begriff sein; b) die Einzigkeit widerspricht nicht der Subjektivität, denn unter Einzigkeit ist die Ein-

heitlichkeit der Raumvorstellung im subjektiven Bewusstsein zu verstehen. Haben wir schon oben bemerkt, dass Erhardt nicht auf alle Einwände Hartmanns eingeht, so können wir es jetzt nicht unterlassen, unser Erstaunen über die Kampfesweise Erhardts auszudrücken. Frisch und fröhlich berücksichtigt Erhardt von den Einwänden Hartmanns nur diejenigen, die nach seiner Ansicht widerlegbar sind; frisch und fröhlich verteidigt er ein Argument mit einer Ansicht, die er bei der Verteidigung des nächsten Argumentes bekämpft. Dieses Schauspiel bietet sich bei diesem Argumente dar: Erhardt verteidigt die Nichtbegrifflichkeit des Raumes damit, dass derselbe in seiner Totalität nicht in seinen Teilen anschaulich ist, das heisst mit andern Worten: Kant stützt den dritten Beweis für die Nichtbegrifflichkeit des Raumes durch den vierten, dass er als unendliche Grösse im Bewusstsein vorhanden sei, während er im vierten das positive Vorhandensein einer Unendlichkeitsvorstellung leugnen und nur die Vorstellung des Nichtabgrenzenkönnens zum Beweisgrund der These von der Nichtbegrifflichkeit des Raumes annehme. Kant würde also nach Erhardt zur Begründung eines Beweises geradezu dem andern widersprechen.

Dies die eine Seite der Kampfesweise; die andere veranschaulicht die Widerlegung des andern Einwandes Hartmanns, dass die Subjektivität der Einzigkeit der Raumvorstellung widerspricht durch den Hinweis, dass unter Einzigkeit die Einheitlichkeit des Raumes gemeint ist. Abgesehen von allem, dass Kant ausdrücklich zwischen Einzigkeit und Einheitlichkeit des Raumes unterscheidet, wie es im Beweise [1] ersichtlich ist, welche Unterscheidung Erhardt konfundiert hat, ist die Antwort, wie aus unserer Darstellung der Hartmannschen Kritik gegen Kant ersichtlich ist, von Hartmann selbst gegeben, allerdings auch kräftig widerlegt worden. Hartmann wies darauf hin, dass auch jedes einzelne Subjekt eine Zweiheit von Räumen hat, den Gesichtsraum und den Tastraum, welche Verschmelzung zu einer Vorstellung er nur vermittelst des transcendentalen Realismus, der ein beiden zugrunde liegendes Ding an sich annimmt, erklären zu können glaubt, da man diese Tatsache vom Standpunkte des subjektiven Idealismus nicht erklären kann. Diesen Angriff Hartmanns

[1] In dem heisst es von der Einzigkeit: « Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet . . . » u. s. w.; und von der Einheitlichkeit: « Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm . . . » u. s. w. Kritik der reinen Vernunft, S. 52.

übergeht Erhardt mit einem seligen Schweigen, trotzdem dass uns eine Antwort so erwünscht wäre, da diese Tatsache einen Keilenhieb gegen die von Erhardt so hochgepriesene transcendentale Aesthetik bedeutet.

Da es also hier Erhardt so wenig, wie bei den früheren zwei Beweisen, gelungen ist, die Hartmannschen Angriffe zum Schweigen zu bringen, so schliessen wir uns auch hier Hartmann gegen Kant und Erhardt an.

Auch in seiner Verteidigung des vierten Argumentes müssen wir Erhardt widersprechen.

Hartmann griff dasselbe in zweifacher Weise an. Er erklärte, dass eine unendliche Grösse, als gegeben betrachtet, einen Widerspruch in sich schliesst; er erklärt ferner, dass potentiell ein Begriff in sich eine unendliche Menge von Vorstellungen enthalten kann und demonstriert seine Behauptung an einem mathematischen Beispiel. Den ersten Einwand will Erhardt damit widerlegen, dass er hier Kant sagen lässt, er habe nicht an das positive Gegebensein einer unendlichen Vorstellung im Bewusstsein gedacht, sondern nur an die negative Vorstellung des Nichtabgrenzenkönnens der Raumvorstellung im Fortgange ihrer Entwicklung. Wir werden es hoffentlich nicht nötig haben, nochmals darauf hinzuweisen, dass diese Verteidigung des Beweises mit der früheren in Widerspruch steht. Entweder hielt Kant die unendliche Raumvorstellung als realiter im Bewusstsein gegeben oder nicht. Und wenn er sich widersprochen haben soll, so kann es nicht in der transcendentalen Aesthetik sein, in der Kant noch die volle Uebersicht über das Thema gehabt hat: also hat Kant auch hier an ein Gegebensein der unendlichen Raumvorstellung im Bewusstsein gedacht, welche Meinung Erhardt selbst für falsch erklärt.

Es kann Erhardt damit nicht geholfen werden, dass er auf die Antinomien verweist, wo Kant diese seine aufgestellte Meinung perhorresziert, denn das wäre keine Verteidigung für Kant, sondern nur der Nachweis, dass er einen krassen Widerspruch begangen hat. Uebrigens ist es durch die von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen“, II, Nr. 357, festgestellt, dass Kant an ein wirkliches Vorhandensein der unendlichen Raumvorstellung im Bewusstsein gedacht hat. Die erste Hälfte der Verteidigung verfällt also dem Schicksal der früheren.

Dem zweiten Hartmannschen Einwand begegnet Erhardt damit, dass er Hartmann zugesteht, dass es sich bei der Zahl so verhält.

aber eben darum, sagt er, sind Zahl und Raum keine Begriffe, denn Begriffe können doch die Vorstellungen nicht in sich enthalten, sondern nur unter sich. Merkwürdig und doppelt merkwürdig! Hartmann beweist eben durch das Anführen eines mathematischen Beispieles, dass die gemeine Annahme vom Begriff, derselbe könne in sich nicht unendliche Vorstellungen enthalten, falsch ist, denn die Summe einer mathematisch unendlichen Reihe, die unmöglich auf dem Wege der Anschauung, sondern nur auf dem der Abstraktion gewonnen werden kann, in sich doch die Glieder der Reihe enthält. Jetzt kommt Erhardt und bestätigt diese Tatsache, und anstatt davon eine Erschütterung der allgemeinen Annahme zu entnehmen, bringt er eben diese allgemeine Annahme, die Hartmann durch die von ihm angeführte Tatsache bekämpft hat, gegen dieselbe als Gegenbeweis, als ob er damit einen neuen Beweis zur Stärkung der allgemein bekannten Annahme gebracht hätte. In Wirklichkeit aber hat Erhardt, wie gesagt, zur Unterstützung der allgemeinen Ansicht, eben diese allgemeine Ansicht angeführt.

Es kann Erhardt nichts nützen, dass er ferner gegen Hartmann geltend macht, dass der Allgemeinbegriff die Eigenschaft hat, in den Einzelobjekten vollständig enthalten zu sein, was von den Vorstellungen der Zahl und des Raumes nicht ausgesagt werden kann, weil diese ihre Teile in sich enthalten und ein Stück des Ganzen, aber das Ganze in sich nicht enthalten kann, denn dieser neue Einwand gegen Hartmann ist um keine Haaresbreite besser als der frühere, weil das Enthaltensein des Generellen in dem Einzelnen nur die Umkehrung der gemeinen Ansicht ist, dass der Allgemeinbegriff die Einzelobjekte unter sich enthält. Es ist nur eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise. Geht man aus von den Einzelvorstellungen, ihr Verhältnis zum Allgemeinbegriff festzustellen, so heisst es, derselbe ist in ihnen enthalten; schlägt man aber den anderen Weg ein und geht vom Allgemeinbegriff aus, so heisst es, derselbe enthält die Einzelvorstellungen unter sich. Nach dieser Feststellung ist es nun selbstverständlich, dass, wenn die Vorstellungen Zahl und Raum die Einzelvorstellungen nicht unter sich, sondern in sich enthalten, sie in den Einzelvorstellungen nicht vollständig enthalten sein können. Wie kann nun demnach Erhardt gegen Hartmann aus dem Nichtenthaltenseinkönnen des Generellen in dem Individuellen eine neue Waffe schmieden, wenn Hartmann eben diese Beschränkung des Begriffes nicht gelten lassen will und zu welchem Zwecke er eben die

Vorstellung einer mathematisch unendlichen Reihe ins Feld führt. von der er nachweist. dass sie unmöglich auf dem Wege der Anschauung, sondern auf dem der Abstraktion gewonnen werden kann.

Es bleibt uns also nichts übrig. als zu konstatieren. dass Erhardt sich in einem Zirkel bewegt. er glaubt etwas Neues zu sagen, während er in Wahrheit nur die bekämpfte Voraussetzung mit der bekämpften Voraussetzung verteidigt. Hiermit gehen wir zu dem letzten Argument über, in dem Kant von der Apodiktizität der Geometrie die Apriorität der Raumvorstellung bewies. Hartmann führt dagegen aus, Kant habe die angewandte Mathematik mit der reinen verwechselt, denn die Notwendigkeit, sagt er, sich das formallogische Verhältnis der Dinge so und so denken zu müssen. schliesst in sich noch nicht ein. dass das Material sich nach diesem subjektiven Zwange richten muss. also ist das Material nicht apodiktisch bestimmt. mithin nicht a priori gegeben, worauf Erhardt folgendermassen erwidert: Es ist zwar zuzugeben. dass die Axiome Urteile sind. sie sind aber ohne Inhalt, leere Formen, d. h. mit anderen Worten gesagt: Ohne die Anschauung würden diese Vorstellungen nie in das Bewusstsein treten können, daher. schliesst Erhardt. ist das Material. ohne das die Urteilsfunktion nie zur Ausübung ihrer Tätigkeit gekommen wäre. apodiktisch bestimmbar. d. h. a priori. Nach unserem Dafürhalten begeht Erhardt hier denselben Fehler wie bei der Verteidigung des früheren Beweises.

Wollen wir zur Beleuchtung des Gesagten etwas näher auf die Sache eingehen. Hartmann macht gegen dieses letzte Argument einen zweifachen Angriff: erstens bekämpft er die Voraussetzung. dass die apriorische Anwendung der mathematischen Gesetze auf die empirischen Objekte von objektiver Giltigkeit sei. -- Auf diesen Einwand bezieht sich das Beispiel von der verhüllten Tafel;[1] zweitens bekämpft Hartmann die Identifikation von metaphysischen und transcendentalen a priori. d. h. die Verwechslung desjenigen a priori. welches dadurch a priori heisst. dass es, ohne der Bestätigung durch die Erfahrung abwarten zu müssen. die Giltigkeit eines logischen oder logisch-mathematischen Gesetzes aussprechen darf. mit demjenigen a priori. welches dadurch so genannt wird. weil es die Urelemente bezeichnet. die psychologisch nicht weiter ableitbar sind und welche der Erfahrung vorausgehen. — Auf diesen Angriff bezieht sich die Stelle

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. S. 136.

„So gewiss.“[1] Leider aber ist auch bei Hartmann in der Durchführung dieser Angriffe ein gewisser Grad von Verwirrung eingetreten. Der Angriff von der Verwechslung des metaphysischen mit dem transcendentalen a priori kommt mehr zum Vorschein, als der von der Verwechslung der reinen mit der der angewandten Mathematik, und sie scheinen so ineinander zu fliessen, daher begegnen wir auch bei Erhardt in seiner Abwehr dieser Vermischung beider Angriffe mit einem Hervorstechen des letzteren, während der erstere in den Hintergrund tritt. Von welcher Abwehr das gelten soll, was wir oben behaupteten, dass das Kantsche Argument mit dem Argument verteidigt wird? Wie ist das zu verstehen? Einfach auf folgende Weise: Von der fundamentalen Voraussetzung ausgehend, dass Begriffe ohne Anschauung leer sind, und überhaupt davon, dass die Mathematik eine Anschauungswissenschaft ist, hat Kant die Folgerung gezogen, dass auch das Material der mathematischen Urteile a priori ist, und beging so die Konfusion vom metaphysischen a priori mit dem transcendentalen. Diese Konfusion deckt nun Hartmann auf und beweist, dass man eine transcendentale Apriorität mit dem empirischen Gegebensein des Materials vereinigen kann. — Eben wie Helmholtz umgekehrt nachgewiesen hat, dass man die metaphysische Apriorität der Raumvorstellung mit dem auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Gesetze derselben vereinigen kann.

Statt nun einen neuen Beweisgrund für diese Vermengung vorzubringen, kommt Erhardt mit der Kantschen Konfusion heran und zimmert daraus einen Beweisgrund für Kant, resp. einen Gegenangriff gegen Hartmann, ohne zu sehen, dass Hartmann eben dieses Zusammenmischen als eine Konfusion von ganz heterogenen Begriffen aufgedeckt hat, weil er den Nachweis führte, dass es auch bei einem mit Erfahrungsstoff gefüllten Urteile möglich sei, dessen aprioristische Giltigkeit zu bestimmen. Wir schliessen daher unsere Untersuchungen mit dem Ergebnis, dass es Erhardt nicht gelungen ist, die Angriffe Hartmanns gegen die Raumargumente zu erschüttern, geschweige zu vernichten, wie er meint.

Auf das Verhalten Bussens zu diesem Punkte können wir nicht besonders eingehen, denn er erklärt in Bezug auf den Raum einfach seine Uebereinstimmung mit Kant, ohne seine Meinung näher zu begründen, und bezüglich des Zeitproblems opponiert er demselben, mit welcher Opposition wir uns vollkommen einverstanden erklären.

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 136.

Nachdem wir festgestellt zu haben glauben, dass die Kantschen Argumente unhaltbar sind, können wir wieder den Faden der Untersuchung aufnehmen und unsern Standpunkt zur Beurteilung der Frage: „Welche von den drei Theorien ist sachlich die richtige?" äussern. Zunächst haben wir das festzuhalten, dass sowohl Hartmann als auch Busse und Erhardt im Gegensatze zum Kantianismus die logische Determination der transcendenten Korrelate behaupten, und zwar aus einem und demselben Grunde, dass wir uns durch diese Annahme die Vorstellungswelt und ihre Vorgänge aufs beste erklären können. Jetzt, da wir ihr Leitmotiv für das Hinausgehen über Kant kennen, so kann unsere Aufgabe, die inhaltlich richtige Ansicht herauszufinden, nur dadurch gelöst werden, dass wir unter Zugrundelegung dieses Leitmotivs operieren, d. h. es wird darauf zu achten sein, welche von diesen „dreien" ihrem Prinzipe am treuesten bleibt, mit andern Worten ausgedrückt: wer den Korrelativismus zwischen dem Ding an sich und Erscheinung am folgerichtigsten durchgeführt hat. Mit diesem Kriterium können wir zur Lösung unserer Frage schreiten. Die Fragestellung hat demnach nicht mehr zu lauten: „Welche der drei Theorien ist die richtige?" sondern: „Welche von den drei Theorien ordnet ihr Verhältnis zu Kant, so dass sie ihrem Prinzipe treu bleiben kann und sich nicht auf Widersprüchen ertappen lässt?"

Wir finden nämlich in der Vorstellungswelt Vielheit und Verschiedenheit, Bewegung und Veränderung, welche Vorstellungen erklärt werden wollen. Wir finden ferner aber auch die Zeit- und Raumvorstellungen, welche ebenfalls auf Erklärung Anspruch erheben. Man hat sich zu entscheiden, will man diese vorgefundenen Tatsachen erklärt wissen oder nicht? Bleibt man beim Skeptizismus stehen und will von keiner Erklärung wissen? Nun gut! Hat man sich aber für die „Erklärung" entschieden, so muss alles erklärt werden. Zeit und Raum so gut wie Vielheit und Verschiedenheit. Von diesem Standpunkte aus lehren unsere Philosophen, dass Zeit und Raum ihre transcendenten Ursachen haben so gut wie Vielheit und Verschiedenheit. Das Erklärungsbedürfnis des menschlichen Verstandes fordert weiter, dass die transcendenten Ursachen von den aufgezählten Tatsachen ihnen wenn nicht gleich, aber doch sehr ähnlich sein sollen, weil wir so die Wirkungen am besten verstehen. Wir würden also erwarten, dass unsere Philosophen dem Verstande auch in dieser Beziehung Genüge leisten.

Leider aber geschiehts nicht so! Beim Durchgehen der Standpunkte unserer drei Denker finden wir, dass Erhardt und Busse prinzipiell zwar dafür eintreten, dass die transcendenten Ursachen den Vorstellungen sehr ähnlich sein müssen, daher schreiben dieselben der transcendenten Welt Vielheit, Verschiedenheit und Veränderung, also das principium individuationis zu, sprechen ihr aber hingegen Zeitlichkeit und Räumlichkeit ab — Erhardt Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Busse nur Räumlichkeit. Die Vertreter der zwei letzten Theorien nehmen also, um sich die subjektive Individuationssphäre erklären zu können, eine real-objektive an; kaum aber glauben sie es einer anderen in sich aufgenommenen Ansicht schuldig zu sein, „das Erklärungsbedürfnis" in den Hintergrund schieben zu müssen, wie es z. B. bei Zeit, Raum und Bewegung dem Kantianismus zuliebe geschieht, so tun sie es kalten Blutes. Ja, Erhardt vergisst soweit sein Prinzip, dass er, welcher auf Schritt und Tritt für das möglichste Ausmass der Erkenntnis der Wirklichkeit kämpft, an einer anderen Stelle[1], gegenüber dem natürlichen Verstande, der darauf aufmerksam macht, dass wir uns das principium individuationis ohne Zeit und Raum nicht verständlich machen können, behauptet: Der Wahrnehmungsprozess hat nicht den Zweck, uns alles zu erklären. Es scheint, dass Erhardt beim Niederschreiben dieser Stelle der Gedanke ganz entfallen ist, dass, wenn wir uns mit einem Nichtwissen oder Nichtwissenkönnen begnügen wollten, wir bei dem Unerkennbaren von Kant und Spencer hätten stehen bleiben müssen, oder höchstens bis zu Schopenhauers kategorienlosen Allwillen fortschreiten. Denn warum bleiben wir in Wirklichkeit nicht bei dem einen Willen stehen; nur aus dem einzigen Grunde, dass dann die Individuationssphäre unverständlich bliebe. Wenn aber, wie Erhardt meint, der Wahrnehmungsprozess nicht den Zweck hätte, alles zu erklären, so hätte er doch mit Schopenhauer das principium individuationis von dem transcendenten Sein negieren sollen.

Sowohl Erhardt als auch Busse tun aber das nicht, sondern beide nehmen viele und verschiedene Dinge an sich an, offenbar nur darum, weil sie der Ansicht huldigen, dass dem subjektiven principium individuationis ein objektives entsprechen muss, und dennoch negieren sie von den Dingen an sich Zeit oder auch Raum, ohne welche Vorstellungen wir uns kein principium individuationis denken können. Es wird uns nun erlaubt sein, den Schluss zu ziehen, dass

[1] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 400.

die zwei letzten Theorien eine Inkonsequenz begehen. Hiermit erledigt sich für uns die Frage: „Welche Theorie von den dreien ist die richtige?“ Diejenige, antworten wir, die am konsequentesten durchgeführt ist, und das ist die erste Theorie, die den Dingen an sich nicht nur Vielheit und Verschiedenheit, sondern auch Zeitlichkeit und Räumlichkeit zuspricht. Hartmann, ihr Vertreter weiss, was das heisst, einen transcendenten Korrelativismus vertreten und opfert ihm den Kantianismus. Erhardt und Busse aber, die Vertreter der beiden letzten Theorien müssen dadurch, dass sie den Kantianismus nicht ganz opfern möchten, ihrem Prinzipe untreu bleiben und fallen daher, obwohl sie transcendente Metaphysiker sein wollen, in Skeptizismus zurück.

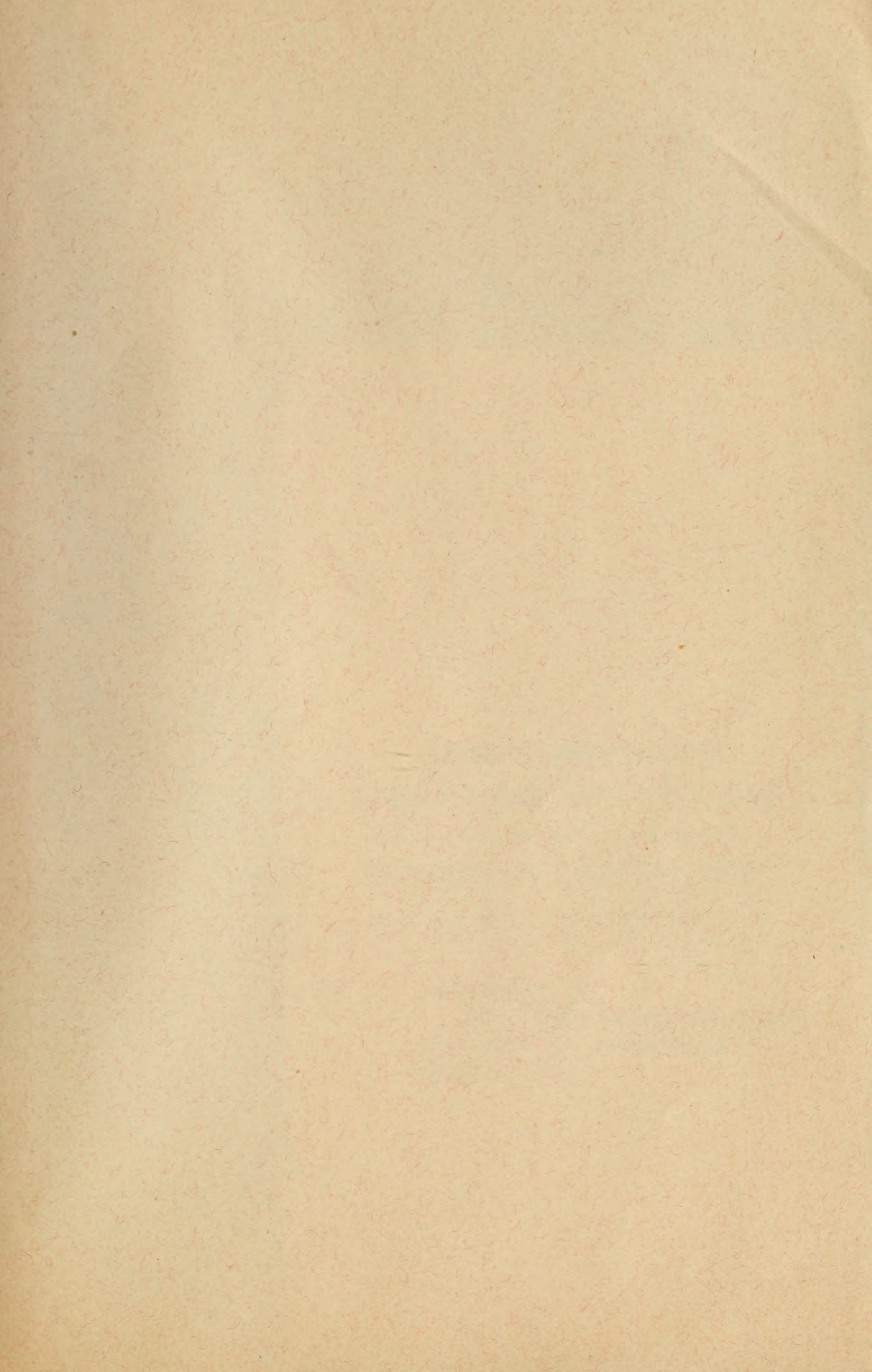
Nur dann, wenn der transcendentale Realismus oder Korrelativismus, wie ihn Hartmann, auf Schleiermacher, Schelling, Weisse und Trendelenburg fussend, durchgebildet hat, die Geister durchdringen wird, ist an eine Ueberwindung der skeptischen Schlange, die unsere Zeit so im Banne hält, zu denken. Ein neuer Frühling bricht dann herein im Reiche der Spekulation und belebt die nach höchster Erkenntnis schmachtenden Köpfe. Im Interesse der höchsten Erkenntnis wäre es erwünscht, dass auch Erhardt und Busse, die in Wahrheit einen transcendenten Korrelativismus lehren, ihre Systeme von den ihnen anhaftenden phänomenalistischen Schlacken reinigen und der transcendenten korrelativistischen Wahrheit zum Siege verhelfen würden.

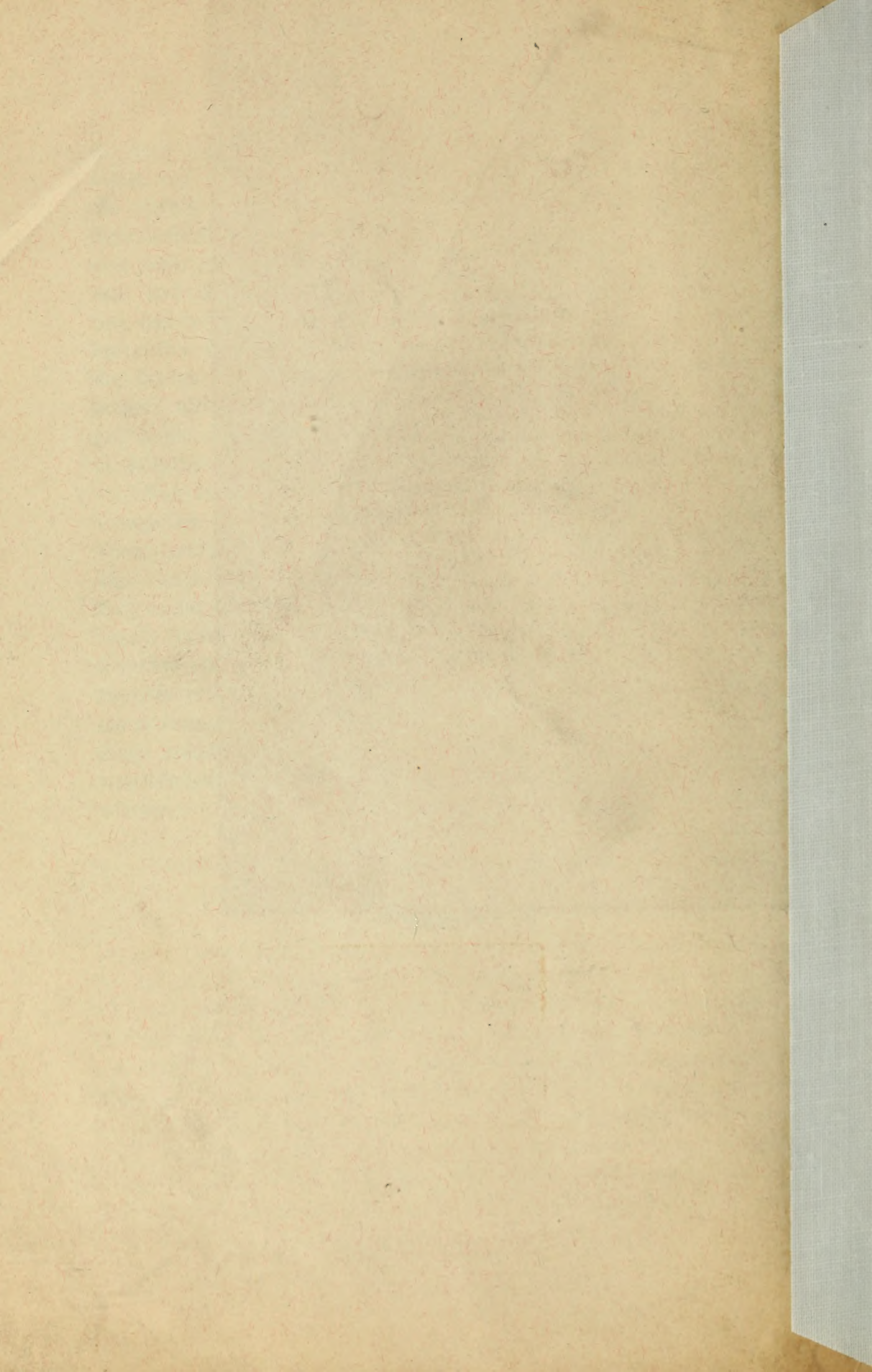


Corrigenda.

Seite 5, Zeile 9 v. u. statt seinen lies ihren.
» 7, » 1 v. o. statt Mataphysik lies Metaphysik ».
» 8, » 4 v. o. statt erreichen lies erreichen lassen
» 9, » 16 v. u. statt Seins ». Sein lies Seins », sein.
» 10, » 11 v. o statt dass Nicht-Ich lies das.
» 16, » 5 v. o. statt Solypsismus lies Solipsismus.
» 17, » 13 v. o. fehlt Ueberschrift: 3. Der empiristische Beweis von Hartmann und Ehrhardt.
» 17 ff. » 14 v. o. ff. statt Hartman lies Hartmann.
» 22, » 4 v. u. statt Berkley lies Berkeley.
» 26 ff. » 5 v. u. statt apriori lies a priori.
» 27 ff. » 5 v. u. statt aposteriori lies a posteriori.
» 35, » 5 v. u. statt vor es lies wie.
» 36, » 2 v. o. statt Raumvortellung lies Raumvorstellung.
» 37, » 7 v. o. statt Demensionalität lies Dimensionalität.
» 44, » 8 v. u. statt Monaten lies Monaden.
» 59, » 6 v. u. statt Descart lies Descartes.
» 60, » 12 v. u. statt Reale lies reale.
» 60, » 8 v. u. statt Reale lies reale.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 12 24 06 020 0